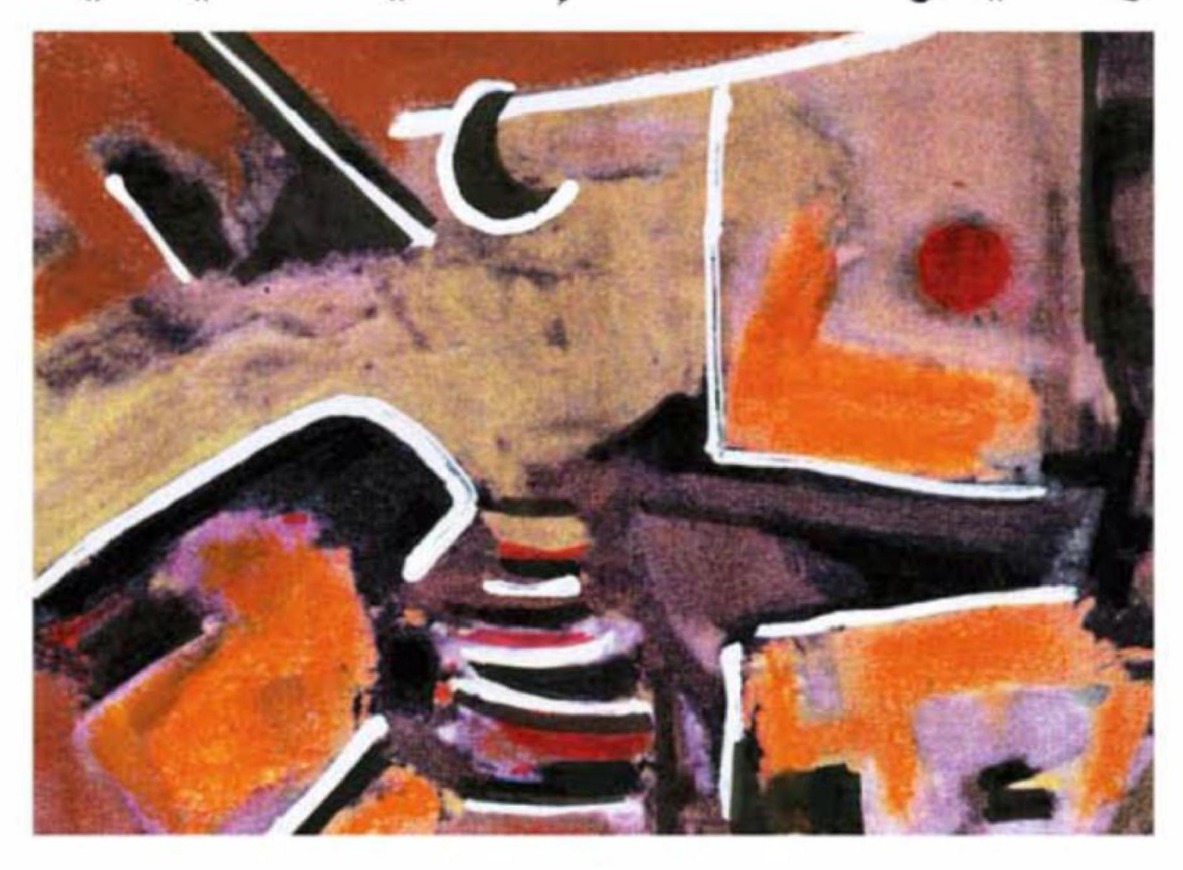
محسن .س. مهدي

الفارابي

وتأسيس الفلسفة الإسلامية السياسية





الفارابي

الفارابي

وتأسيس الفلسفة الإسلامية السياسية

Alfarabi and the Foundation of Islamic Political Philosophy

Muhsin S. Mahdi

With a Foreword by
Charles E. Butterworth

THE UNIVERSITY OF CHICAGO PRESS
CHICAGO - LONDON

محسن. س. مهدي

الفارابي
وتأسيس الفلسفة الإسلامية السياسية

ترجمة: د. وداد الحاج حسن

دار الفارابي

الكتاب: الفارابي وتأسيس الفلسفة الإسلامية السياسية
المؤلف: محسن. س. مهدي
المترجم: د. وداد الحاج حسن
الغلاف: فارس غصوب

الناشر: **دار الفارابي ـ بيروت ـ لبنان**
ت: 301461(01) ـ فاكس: 307775(01)
ص.ب: 3181/ 11 ـ الرمز البريدي: 2130 1107
e-mail: info@dar-alfarabi.com
www.dar-alfarabi.com

الطبعة الأولى 2009
ISBN: 978-9953-71-361-8

تمهيد

يقدم محسن مهدي في كتابه هذا، عرضاً شاملاً جديداً تمام الجدّة لتعاليم الفارابي في حقْلَيْ الملّة والعلم المدني (السياسة)[*]. وهو هنا يقوم بهذا العمل متحلياً بفهم عميق وتبصُّر فلسفي مستندٍ إلى عقود من البحث الأكاديمي، وإلى ما حققه من مخطوطات، وكذلك إلى إعادة اكتشافه لمجال الفلسفة المدنية الوسيطية في التراث الإسلامي ولمركز اهتمامها. وهو أقدم على ذلك لسبب وجيه، هو إظهار الكيفية التي اعتمدها فيلسوف بارع في تناوله المسائل الملّية والمدنية بصورة عامة، وتلك التي نشأت أيضاً ضمن السياق الإسلامي الوسيط بوجه خاص. لذلك تجده يطرح مباشرة، أمام القارئ، تلك المسائل وما يتصل بها، من دون اللجوء، في مثل ذلك المشروع، إلى إجراءات تقليدية كتقديم تقييم مفصّل عما يدور حوله الكتاب، أو عن منهجه، ومن دون أن يفيد الكثير عمّا هو ناجع في الأدبيات العلمية المعاصرة عن الفارابي. ويمكن تبرير قرار المؤلِّف بتجاوز مثل تلك الأمور بالقول أنه أراد التركيز، منذ البدء، على ما هو أكثر أهمية، والمتمثل بعرض كيفية تأسيس الفارابي للفلسفة المدنية الإسلامية.

(*) يستخدم الفارابي كلمة «الملّة» للدلالة على الدين. أما السياسة بمعنى الفلسفة السياسية فيدل عليها بعبارات مختلفة يبدو أنه يفسرها مترادفة إذ لا يميّز بينها في أي من مؤلفاته، هذه العبارات هي: الفلسفة المدنية، الفلسفة العملية، العلم المدني، العلم الإنساني. راجع عبد السلام بن عبد العالي، «الفلسفة السياسية عند الفارابي»، دار الطليعة، بيروت، الطبعة الرابعة، ص15. وسوف نستخدم لفظ السياسة فقط لترجمة Politics لأن محسن مهدي يستخدم هذا اللفظ فقط في كتابه وأيضاً لتسهيل فهمها من قبل القارئ المعاصر (المترجمة).

ولمزيد من توضيح هذا التوجّه لدى مهدي، ليس من الخطأ أن نقدِّم هنا موجزاً عن كلا الموضوعين.

***

لقد ركّز مهدي في المدخل، على العقبات الكبرى التي يواجهها كل الذين يسعون إلى فهم الفارابي، وعلى ما يظهر من أعماله على أنها ذات طابع أفلاطوني محدث. فقد تكلم بإيجاز عن حياة الفارابي والسياق الفكري الذي نما فيه؛ وكان هدفه من ذلك أن يشير إلى أن الفارابي، عندما صاغ فلسفته المدنية، مال أكثر إلى الحركة التي سبقت الأفلاطونية المحدثة، ألا وهي الأفلاطونية الوسيطة. فلقد ازدهرت تلك المدرسة في تفسير أفلاطون من حوالي عام 25ق.م. حتى حوالى عام 250م، وهي الفترة الممتدة من Antiochus of Ascalon حتى زمن أفلوطين Plotinus. وبالرغم من أن *Didaskalikos* لـAlcinous هو أفضل النصوص الموجودة تمثيلاً لمعتقدات هذه الحركة، فإن مهدي لم يحاول هنا أن يعيِّن مصادر يُفترض أن الفارابي قد اعتمد عليها. إن توكيده على كيفية استعمال الفارابي لمثل هذا المنهج الأفلاطوني في التفسير، أكثر منه للمنهج الأفلاطوني الجديد المرتبط بمسائل لاهوتية، قد سمح له، أكثر فأكثر، بالتركيز على اهتمامات أفلاطون المدنية محاولاً، وفي الوقت عينه، جعل أرسطو أكثر قبولاً لدى قرائه. وبالإضافة إلى ذلك، أشار مهدي إلى أن الفارابي، على الرغم من سلوكه هذا المسلك، استعمل مواضيع الأفلاطونية المحدثة ولغتها الأساسية ليقترح شكلاً من التوافق بين الأنواع، بين الفلسفة والملّة، وإن كان يُخضع الأخيرة للأولى في نهاية المطاف. إنّ اكتشاف مهدي يتمثَّل في إبراز ما شكلته الأفلاطونية الوسيطة من أهمية بالنسبة إلى الفارابي، ويتمثل أيضاً في تأكيده على أن المصنَّفين اللذين يُعتبران عادة ممثلين لكامل تعاليم الفارابي المدنية - مبادئ آراء أهل المدينة الفاضلة، والسياسة المدنية -

يلعبان في الزمان الحاضر دوراً آخر لا يمكن تقديره حق تقدير، إلّا في ضوء مشروع الفارابي الجديد الذي عرضه فيما بعد في مصنّف إحصاء العلوم، الفصل الخامس، وخصوصاً في مصنّف كتاب الملّة.

وبعد اعترافه بما تستحقه أعمال إبراهيم مدكور المبكرة عن الفارابي من تقدير، والتي بقيت غير مكتملة كما كانت بالضرورة، عيّن مهدي ليو شتراوس (Leo Strauss) كأول باحث أدرك أهمية ثلاثية الفارابي، فلسفة أفلاطون وأرسطو، واستكشف بعد ذلك استعمال الفارابي لأفلاطون في بحثه الذي استعرض فيه فلسفة هذا الأخير. وفي نظر مهدي، فإن نفاذ بصيرة شتراوس جعل من الممكن إعادة النظر بمصنّف إحصاء العلوم، الفصل الخامس، وقد سمح اكتشاف مهدي الخاص لمصنَّف كتاب الملّة، البالغ الأهمية، أن يرى بأي معنى يحتاج مصنَّفا آراء أهل المدينة الفاضلة، والسياسة المدنية إلى أن يُفهما أساساً كنموذجين أو أسلوبين يعرض فيهما الفارابي العلم المدني عرضاً جديداً (علم السياسة)، وخصوصاً للعلاقة بين المدينة والملّة التي سلط عليها الضوء في مصنَّف كتاب الملّة. إن اكتشاف تعاليم الفارابي الجديدة في العلم المدني يعتبر مركزياً وأساسياً للحجة التي يستند إليها مجمل الكتاب، ويشكِّل أيضاً لبَّ إسهامات مهدي الفريدة الكامنة في فهم الفارابي، والأبحاث الدائرة حول هذا الفيلسوف البالغ الأهمية. ولهذا السبب خصّص معظم مقدمته لشرح دواعي قراءة مصنّفي آراء أهل المدينة الفاضلة، والسياسة المدنية بطريقة جديدة ولكي نفهم، بالإضافة إلى ذلك، السبب الحقيقي، الذي جعل الفارابي يستهل كتابه، الذي يبدو أولاً وبشكل أساسي على أنه تعاليم مدنية، بتعاليم تتناول أصل الكون.

وبالتالي، منذ نشر ليو شتراوس مقالته عنه في العام 1945، فإن مهدي لا يشير إلى الدراسات التي أجريت حول الفارابي، باستثناء إحالته غير المباشرة إلى تفسير ريتشارد والتزار الخاطئ للمدينة الفاضلة - كما هو بيِّن في طبعة وترجمة المصنّف، المرفقة بتعليق، والتي نشرت بعد أربعة عقود لاحقة. لا شك إن صمت مهدي مفهوم، إذ لم يظهر شيئ ذو أهمية فيما يتعلق بفلسفة الفارابي المدنية خلال تلك السنوات الفاصلة، إذ إن مقدمة الأستاذ د. م. دنلوب لطبعته

وترجمته لمصنّف الفارابي فصول المدني (1961) كررت، فقط، الأفكار الرائجة حول أفلاطونية الفارابي الجديدة. وقد استندت آن ك. لامبتون استناداً واسعاً إلى كتابات مهدي الخاصة عند تناولها فلسفة الفارابي المدنية في ملحق كتابها المعنون (الدولة والحكم في العصور الإسلامية الوسيطة: مدخل إلى دراسة نظرية الإسلام السياسية: الفقهاء) (1983). ولم ينشر، منذ ذلك الحين، سوى كتابين، وكلاهما لطالبين من طلاب محسن مهدي.

لقد كانت سنة 1990، سنة صدور كتاب ميريام غالستون، السياسة والفضيلة: فلسفة الفارابي المدنية. وبعده بخمس سنوات، صدر كتاب يوشوا بارينز الميتافيزيقا كبلاغة: تلخيص نواميس أفلاطون، للفارابي. ويمثل الكتابان محاولة لشرح كامل تعاليم الفارابي المدنية. لقد تناولت غالستون من خلال ذلك الموضوع الأفكار الرئيسية، متفحصة المواضيع المختلفة التي تطرق إليها الفارابي في كتاباته المتنوعة - بما فيها كتاباته في المنطق - وقارنت فهمها الخاص لتعاليمه مع الفهم الخاص الذي طرحه، من قَبْل، شارحو الفارابي منذ مدكور. إن هذا الكتاب على شيء من الأهمية نظراً لما أظهرته من حرص في تتبعها وإبرازها للأفكار الخاصة التي تضمّنتها مختلف نصوص الفارابي ولاستعمالها الهادئ، إنما الحازم لهذه التحليلات، في آن، من أجل تصويب التفسيرات السابقة. وقد تناول بارنز، من ناحيته، تعاليم الفارابي المدنية متفحّصاً مختلف وجوه كتاب تلخيص نواميس أفلاطون، القليل الشهرة. كما أجبره مشروعه أن يتناول مصنَّفيّ النواميس، والجمهورية وحوارات أخرى لأفلاطون، وكذلك مصنفات الفارابي - خصوصاً السياسة المدنية، وآراء أهل المدينة الفاضلة، وإحصاء العلوم، وكتاب الملّة، إضافة إلى سلسلة واسعة من الدراسات عن الفارابي عموماً، كما تناول تلخيص نواميس أفلاطون للفارابي بخاصة.

وما إن يدرك القارئ طريقة عرض مهدي للأدبيات الثانوية في المقدمة - خاصة لجهة تعيين تلك الكتابات التي قادته إلى فهمه الخاص لتعاليم الفارابي، وإلى إيحائه الحذر إلى أبعد حد بأن فهمه هذا يختلف كثيراً عمّا شاع من آراء في تلك التعاليم مؤخراً - حتى يصبح صمت مهدي عن تلك المصنّفات التي

كتبها طلابه مفهوماً تماماً. فضلاً عن ذلك، وعلى افتراض أن تلك الكتب كانت، بالضرورة، تعتمد على بحثه، وتعكس بالتالي تأثيره، فإن تكتمه عنها يبدو جديراً بالثناء. هكذا، أيضاً، هو تردده في التنازع معها، وحتى محاولته تصويب ما وجده فيها من عيوب في التفسير. لقد اعتمدت حجج مهدي وتفسيراته على دراسات شاملة، وعلى بحث مضنٍ في المصادر الأولية، وعلى التحقيق الدؤوب، وعلى عرض للمخطوطات التي اكتشفها، وهي مخطوطات لم تُحقّق حتى الآن في هذا السياق، وعلى التفكير في العقائد والمدارس الفكرية، وعلى تقديره المتمعن لأهمية الأدبيات الثانوية. غير أن هذه الحجج والتفسيرات معروضة هنا، كاستدلالات مقنعة، وكأحكام فلسفية تعتمد على استنتاجات منطقية أكثر من اعتمادها على الجدل الأكاديمي.

مرة ثانية، ولأن آخرين كتبوا لاحقاً حول تعاليم الفارابي الفلسفية الأكثر شمولاً - دومينيك مالّيه وتيريز - آن ودروار وشكري عابد، حتى لا نذكر سواهم من الذين تابعوا دراستهم أيضاً مع مهدي ـ فقد امتنع من جهته عن ذكر كتاباتهم. ويبدو أن رغبته في ألا يصبح الكتاب مجرّد مدح أكثر من كونه مناظرة جدلية، قد حالت دون قيامه بذكر أعمال أولئك أو مناقشتها، سواء كانوا ممن يتفق معهم أو لا يتفق، باستثناء حالة واحدة سبق ذكرها. ولاعتبارات أخرى ذات الصلة أيضاً، فقد اتبع مهدي مقاربة فريدة في هذا الكتاب: إذ أن اشتهاره بالبحث العلمي المضني والشامل جعله يتجنب التقيّد بالعرف العلمي المتمثل بالإحالة إلى الأدبيات الثانوية التي تمتُّ بصلة إلى موضوعه الخاص من قريب أو بعيد. ومن جهتي، فإنني أعتقد أنه قام بذلك لإجبار القارئ على أن يتفحص معه نصوص الفارابي التي يستعرضها، وأن يفكر أولاً بما تتضمَّنه من معانٍ فلسفية. لذلك، فإن كتابه لا يوازيه كتاب في تاريخ الدراسات عن الفارابي.

***

إن هدف مهدي هو أن يشجِّع القارئ المهتمّ على التأمل في كيفية عرض الفارابي السبيل إلى جملة تعاليمه المدنية. فقد جرى التعامل مع الأسئلة التي أثيرت في المقدمة - وخصوصاً تلك المتصلة بالعلاقة بين الملّة والفلسفة من جهة، وبين المدينة والملّة من جهة أخرى - وفي المقالات التي يتكوَّن منها الكتاب بالذات، بطريقة تبيّن كيف عمل الفارابي على معالجتها، بشكل كامل، مع عرضه لكامل المشروع الفلسفي لأبرع ثاني معلِّم، أمام أعين القراء. لذا توزعت الفصول على أجزاء ثلاثة.

يهدف الجزء الأول، إلى إعطاء معنى عام للجدال الفلسفي، وتحديد وجهة ما للمجالات الخاصة بالفلسفة والفكر المدني، واللاهوت، والفقه خلال عصر الإسلام الوسيط، أيام الفارابي، بشكل خاص. وثمة ذكر هنا للتمييز، ضمن الإسلام عموماً، بين الفلسفة المدنية وعلم الكلام المدني، وبالقدر عينه بين الفلسفة المدنية والتصوّف. كما وأنه ينبه إلى الطريقة التي يتميّز بها الفارابي عن سلفه المباشر، الكِنْدي، وعن معاصره القريب، الرازي، بتركيزه على أفلاطون باعتباره قصد أولاً إلى تفسير كيف أن الموجودات \الإنسية يمكن تماماً أن تعيش بحال جيدة بعضها مع بعض ضمن أمّة مدنية. وليس أفلاطون الفارابي أفلاطون تيماوس (Timaeus)، المنكبّ على فهم السماوات، بل أفلاطون \الجمهورية، وبخاصة أفلاطون \النواميس المنكبّ على فهم ما ينبغي قوله للمدنيين حول السماوات والآلهة، لكي يعيشوا بطريقة حسنة التنظيم ومسؤولة تماماً.

أما القسم الثاني فقد ركّز على المدينة، وخاصة على المدينة الفاضلة. وهنا، تمّ تمييز الفلسفة عن العلم وعن الملّة. كما وأنه قد جرى الفحص عن دور الرئيس الأوّل كمؤسس - سواء كان المؤسِّس ملهماً بالوحي أم معززاً بالعقل - والاعتبارات التي حسبها أساسية للتأسيس بوصفه تأسيساً صريحاً. وكذلك يركز العرض على شرح دقيق لمصنفي إحصاء العلوم وكتاب الملّة للفارابي كمصنفين يبيِّنان المبادئ الأساسية للعلم المدني أو للفلسفة المدنية التي أسّس لها. وقد أتبعها بمحاولة جديدة ربما كانت غير مسبوقة أبداً، للبرهنة على أن المصنّفات الأخرى التي اعتبرت عادة دليلاً على فلسفة الفارابي المدنية

ليست من هذا النوع. ولهذا الغرض، فإن مصنّفي الفصول المنتزعة، والسياسة المدنية (والذي حمل عنواناً كاملاً هو السياسة المدنية، الملقب بـ "مبادئ الموجودات")، وخصوصاً المدينة الفاضلة، كانت موضع تحليل دقيق وقراءات مقارنة، كوسيلة لحل لغز محاولة الفارابي عرض عدد من الأمثلة المختلفة للطرق التي يمكن من خلالها تطبيق مبادئه في العلم المدني أو الفلسفة المدنية. والحجة جديدة بالتأكيد، وهي تتعارض مع الافتراضات المعتمدة في الزمان الحاضر، والتي تعتبر مقدسة لدى دارسي الفارابي، وبتخصيص أكثر ذلك الفرع الذي أنشأه ريتشارد والتزر ومريدوه، هذه الحجة سوف تصمد أو تسقط بفعل ميزاتها الخاصة.

وقد يصدم الفصل الرابع، الذي يتناول إحصاء العلوم، القراء، لصعوبة سبر غوره، وبالتأكيد لإسهابه. ولتقدير ما يستحقه هذا الفصل لا بد أن نتبيَّن، التفسير الكامل، اللافت للنظر، للعمل الذي يعرضه. في الحقيقة، فإن هذا الفصل يمثِّل المحاولة الأولى التي قام بها شخص لتحليل العمل ككل. وبمعنى حرفي ومجازي، يتناول مهدي بعناية أقسام المقالة من عدة وجوه مختلفة لإظهار انسجام العمل ككل، وليقترح بالتالي، طريقة الاستفادة منه كمدخل لأوسع تعاليم الفارابي المدنية. فلا أحد ممن يتابع تفسيره لـ إحصاء العلوم من البداية حتى النهاية، على صعوبة الموضوع، سيسقط أبداً ثانية فريسة الميل لاعتبار العمل مجرد خلاصة أو جردة موسوعية مبسطة للعلوم. إذ يبيّن مهدي هنا، وبمهارة عالية في التفسير، كيف أن مفتاح فهم تعاليم الفارابي الفلسفية الشاملة يكمن في القبض المتين على تفاصيله الدقيقة.

وفي الجزء الثالث، ينبّه مهدي بشكل خاص إلى العمل الذي حثّ دارسي الفارابي على التفكير العميق وعلى أن يحتضنوا الفكرة القائلة بأن تعاليمه مدنية، بالدرجة الأولى، خاصة منها الثلاثية المعروفة بفلسفة أفلاطون وفلسفة أرسطوطاليس. والفارابي يستهل هذا العمل بمقالة حملت عنوان تحصيل السعادة، يستكشف فيها الفارابي العلاقة بين العلوم النظرية والعلوم العملية، وخصوصاً كيف يؤدي تحصيل العلم النظري بشكل متكرر إلى مأزق يمكن

تجاوزه فقط بعد النظر من جديد إلى العلم العملي. يلي هذا البحث مصنّف فلسفة أفلاطون، ثم مصنّف فلسفة أرسطوطاليس. في الجزء المذكور أعلاه يتم التركيز بشكل خاص على المصنف الأخير لشرح الاستخدام الجديد لأفلاطون في كتابات الفارابي، ومن أجل الإشارة إلى الدور غير العادي الذي ينسبه إلى أرسطو. وشدد الشرح أيضاً على مصنف الفارابي الأقل شهرة كتاب الحروف (أحد المصنّفات التي اكتشفها مهدي في بداية بحثه حول الفارابي) وعلى كتاب ما بعد الطبيعة لأرسطو، كتاب لامبدا، وكذلك كتاب لأريسطوتيليس أو أرسطوكليس، في الفلسفة. وفي هذا الجزء، يسارع القارئ، أيضاً، إلى تقدير أهمية رأي الفارابي حول الدورات التي تميل حياة الإنسان إلى المرور فيها، وكيف يصبح ذلك ظاهراً في تعليمه المدني.

لقد كُتبت الفصول في هذا الجزء، كما في الكتاب ككل، بحيث أن القارئ غير المتنبه سيتساءل عن الهدف الذي يسعى مهدي إلى التوصل إليه. لماذا، مثلاً، استفاض في شرح كتاب تحصيل السعادة في الفصل الثامن وكذلك فلسفة أفلاطون وفلسفة أرسطوطاليس في الفصل التاسع؟ وبصورة مماثلة، لماذا ينتهي الكتاب بجردة لمختلف وجهات النظر الدورية حول التاريخ؟ نكرر القول إن مهدي قام بذلك من أجل الإشارة إلى ما يمكن أن تكون عليه العلاقة بين العلم النظري والعلم العملي وفقاً لاقتراح الفارابي، وكيف أن كلاً منهما بحاجة إلى متابعة مستقلة وإنما بالتلازم، وأن بينهما علاقة تبادل لا علاقة اعتماد متبادل، وفي ذلك تكمن بداية الجواب. وللدخول في صميم الموضوع يمعن مهدي النظر في مثل هذه المسائل لكي يفسر الفروقات الدقيقة، وليشير إلى تشعباتها من دون اختزالها إلى صيغة بسيطة. ونظراً لإدراكه أن هذه المسائل قابلة للفهم كمشكلات أكثر منها كقضايا وجدت حلولاً، فقد دأب على تزويد القارئ بكل الأدوات اللازمة لتقدير مقاربة الفارابي، واستعماله لها. وهذا أيضاً سبب إلحاحه على الاستخدام الجديد لأفلاطون من قبل الفارابي في كتاباته، وتنبيهه القارئ إلى الأهمية التي يعلقها الفارابي على النظريات الدورية في تطور الإنسان.

وباختصار، فإن مهدي يقدِّم هنا قراءة فلسفية وتأويلاً لأحد أكثر الفلاسفة

أهمية في العصر العربي الوسيط وفي التراث الإسلامي. إن هذا العرض يعتمد على عقود من البحث المتواصل وعلى التحلِّي بفهم عميق لتاريخ الفلسفة، خصوصاً الفلسفة المرتبطة بالحياة المدنية، وهو يُظهر الفارابي كمبدع للفلسفة المدنية في الإسلام، ويزوِّدنا، إلى حد بعيد، بأكمل وأوفى شرح لما أراد المعلم الثاني أن يقدمه لنا في هذه الكتابات التي قد تعصى على الفهم وتحيّر الجميع، إلّا القارئ الأكثر مثابرة والأعمق تفكيراً.

شارلز. إ. بتروورث

المقدمة

حظي الفارابي (أبو نصر الفارابي، حوالي 870 - 950) خلال العصر الوسيط، بتقدير عالٍ من قبل فلاسفة كبار، أمثال ابن سينا في المشرق الإسلامي، وابن رشد في المغرب الإسلامي. ولئن تراجعت شهرته جزئياً، فيما بعد، أمام خليفتيه العظيمين، فقد اعتُبر، رغم ذلك، كأهم فيلسوف مدني في تلك الحقبة. وقد تأكّد هذا الحكم أثناء النصف الثاني من القرن العشرين بعد نشر ما تبقى من أعماله الفلسفية - المدنية، بما في ذلك مقالات أساسية بمثل أهمية فلسفة أفلاطون، ونواميس أفلاطون وفلسفة أرسطو.

لقد دشنت ملل الوحي عصراً جديداً وأرست نظاماً مدنياً (سياسياً) ملّياً جديداً مما شكّل تحدّياً للتراث الفلسفي اليوناني بوجوب تحليل هذه المرتبة وجعل النبوة والوحي والشريعة (السنّة \الإلهية) معقولة. وفي وسعنا التأكيد على أن الفارابي كان أول فيلسوف كبير تصدى لذلك التحدي.

لا يعرف إلّا القليل عن حياة الفارابي، باستثناء أنه توفي، في العام 950 م، في سن متقدمة، قرب دمشق. لكن من المعروف أنه ولد في بلدة فاراب، في تركيا، وأنه ترعرع ودرس في تلك البلدة قبل أن يأتي إلى بغداد لمتابعة تحصيله العلمي. ثم سافر، بعدها، متجولاً في أرجاء الإمبراطورية البيزنطية، لاستكمال أبحاثه، على ما يظهر، في إحدى مؤسسات تعليم اللغة العربية، وهي مؤسسات قريبة من الحدود، وقفل عائداً إلى بغداد، حيث درّس حتى اضطرته شروط العاصمة العباسية لمغادرتها إلى سوريا وفيما بعد إلى مصر، ثم قفل عائداً منها إلى سوريا، ليستقر فيها حتى وفاته. ومن بين أساتذته في آسيا

الوسطى، وفي بغداد كان ثمة علماء مسيحيون يعيدون أصل تعاليمهم الفلسفية إلى مدرسة الإسكندرية، تلك المدرسة الفلسفية الوثنية الأفلاطونية التي كانت قد تنصّرت في نهاية الحقبة الرومانية، حيث أن آخر أعضائها قد انتقلوا إلى أنطاكيا وحرّان وبغداد وآسيا الوسطى. وبالنظر إلى الوظائف التي كانوا يشغلونها وإلى الكتابات اللاهوتية التي بقيت، يتبيّن أن هؤلاء الأساتذة كانوا من المسيحيين النسطوريين ممن ورثوا تعاليمهم عن الأفلاطونية المحدثة المسيحية التي نقلها أحد آخر ممثّلي هذه الفلسفة إلى مدرسة الإسكندرية.

وبفضل أساتذته النسطوريين وكتابات المفسرين الكبار الأفلاطونيين المحدثين من مدرستَيْ أثينا والإسكندرية، أصبح الفارابي ضالعاً كفاية في التراث الفلسفي للأفلاطونية المحدثة والتراث اللاهوتي المسيحي الأفلاطوني المحدث. فلم يكن مفاجئاً، إذن، أن يتبنى هذين التراثين، وأن يطور علم كلام إسلامياً أفلاطونياً محدثاً. إلّا أنه لم يحدث شيء من هذا القبيل، وما يثير العجب، في هذا السياق هو رفضه للمعتقدات الرئيسية للتراث الوثني، ولتراث الأفلاطونية المحدثة المسيحي على حدٍّ سواء، وعودته إلى تراث فلسفي سابق على الأفلاطونية المحدثة، كان قد اكتشفه في أعمال أفلاطون وأرسطو وفي أعمال معلقين، أكثر قدماً، سابقين على الأفلاطونيين المحدثين، وبصورة أدقّ أفلاطونيي العصر الوسيط. إن تقدير الفارابي للاستخدام الهام والممكن للمراحل وللمستويات المختلفة للفلسفة المدنية الأفلاطونية هو موضوع لا يزال بحاجة لأن يدرس. والميزات الظاهرة لهذا التقدير تتمثل في استعادة الفلسفة المدنية الأفلاطونية، والاستفادة من بعض عناصرها المتحدِّرة من التراث الفلسفي اللاحق للأفلاطونية، وبصورة رئيسة من الأرسطية والأفلاطونية الوسيطة. وأما القسم الثالث من هذا الكتاب فقد تناول، جزئياً، وتحت عنوان "فلسفة أفلاطون وفلسفة أرسطو"، هذا الوجه من فكر الفارابي، وترك أمر تقديم عرض أوفى لعلاقة الفارابي بالتراث الفلسفي الأفلاطوني ليشكّل موضوع كتاب آخر.

ولم يبيّن الفارابي، فقط، أن فلسفة أفلاطون وأرسطو تناسب دراسة ملل الوحي، بل إنه يؤكّد على أن العلم المدني (علم السياسة)، أو الفلسفة المدنية،

هو العلم الفلسفي الذي ينبغي أن تتمّ في نطاقه مثل تلك الدراسة. وهكذا، فإن أهمية الفارابي في تاريخ الفلسفة تقوم، خصوصاً، على أنه أول فيلسوف طوَّر فلسفة للملّة تعتمد في أساسها على التراث الفلسفي الأفلاطوني والأرسطي بشكل عام، وعلى الفلسفة المدنية الأفلاطونية بصورة خاصة، عارضاً إياهما في سياق مماثل لسياق الجمهورية والطيماوس والنواميس لأفلاطون، في الوقت الذي استخدم فيه التراث الفلسفي اليوناني الذي سبق الابتداعات المذهبية التي أدخلتها الأفلاطونية المحدثة.

لقد كان الفارابي مدركاً تماماً للأعمال الكبرى للأفلاطونية المحدثة ولاندماج مذاهب تلك الأفلاطونية المحدثة في اللاهوت المسيحي، والذي كان مسيطراً كلاهوت فلسفي عبر أساتذته وطلابه في بغداد. وقد قرأ واستخدم أعمال أساتذة الفلسفة المرموقين من الأفلاطونيين المحدثين من مدرستي الإسكندرية وأثينا في العصر الروماني، وهي أعمال قد نقلت إلى العربية في القرن التاسع الميلادي، وفي القسم الأول من القرن العاشر. وقد استوعب قيمة التراث الفلسفي الأفلاطوني المحدث في مشروع التوفيق بين الفلسفة والعقيدة الدينية المتشددة، وفي إنشاء أفلاطونية شعبية. إذن، الأمر مفهوم: إن مؤرخي الفلسفة الذين لم يدرسوا أعماله بعناية كافية، قد ظنّوا، كما يبدو، أنه اتبع التراث الأفلاطوني المحدث الذي سيطر في مدرستي الإسكندرية وأثينا. ومع ذلك، فإن الغياب الكامل للمذاهب الفلسفية الأفلاطونية المحدثة - مذهب الواحد والعقل والنفس - في كتاباته الأصيلة كان يجب أن يكون كافياً لتنبيه الاختصاصيين وطلاب الفلسفة الإسلامية إلى أنهم أمام فيلسوف استخدم بعض العناصر المستمدة من تراث الأفلاطونية المحدثة، إنما أقل ما يقال فيه إنه تراث أفلاطونية محدثة مشكوك بصحتها.

***

لقد أرسى الفارابي في الفلسفة الإسلامية تقليداً في العودة إلى ما يسميه

المصدرين الأولين للتحرّي الفلسفي، ألا وهما أفلاطون وأرسطو، من دون تجاهل التطوّرات الفلسفية اللاحقة ومساهماتها المحتملة في علوم الإنسان والطبيعة. والذين جاءوا بعده، من أتباع ملل الوحي الثلاث، أكَّدوا موقعه المرموق باعتباره السلطة الأعظم منذ أرسطو، بإطلاق اسم "المعلِّم الثاني" عليه.

وسيتبيّن القارئ في الفصول اللاحقة أن الفارابي قد أنعش الفلسفة المدنية الأفلاطونية ورفعها إلى مرتبة علم يسمح بدراسة بسط ملل الوحي لنفوذها داخل المجتمعات، وكذلك بدراسة المجتمعات عينها المستندة إلى تلك الملل أيضاً. ولقد قام الفارابي، في سياق تسود فيه مشكلة العلاقة بين الفلسفة والملّة، بإبراز موضوع العلاقة بين الفلسفة والمدينة (السياسة)، فأثار مسألة الصلات بين الملّة والمدينة، وبين فلسفة الملّة والفلسفة المدنية.

أما موضوع طريقة استعمال تلك المقاربة أو طريقة تعديلها، من قبل الذين جاءوا بعده، في النقاشات حول مِلل الوحي، فيشكل فصلاً من فصول تاريخ الفلسفة لم يُكتب بعد. مع ذلك، يبدو أنه لولا كتابات الفارابي في مجال فلسفة الملّة، لبقي قسم كبير من تاريخ الفلسفة الإسلامية، وفلسفة العصور الوسيطة، بشكل عام، غير معقول فكرياً.

وقد احتوت كتابات الفارابي، في الفلسفة المدنية وفي الملّة (الدين)، على نصوص سهلة المنال، وأخرى تميّزت بطابعها الفلسفي بالمعني الدقيق. فكانت أعماله الأكثر شهرة، حتى الحرب العالمية الثانية، هي: الجمع بين رأيي الحكيمين... وآراء أهل المدينة الفاضلة، والسياسة المدنية، وهي التي قدمت للقارئ ما اعتبر في حينه مجمل فلسفته المدنية. وثمة أعمال سهلة نسبياً، لم تكن منشورة بعد، أو لم تكن مأخوذة في الحسبان، كان من شأنها ربما أن تفسر نصّي آراء أهل المدينة الفاضلة والسياسة المدنية، أمثال الفصل الخامس من مصنَّفي إحصاء العلوم وكتاب الملّة. . . أما الأعمال الأكثر صعوبة، التي تعتبر من الأعمال الأساسية، التي توضِّح للقارئ كيف قرأ الفارابي وشرح

مصنّفات أفلاطون وأرسطو، أمثال فلسفة أفلاطون وفلسفة أرسطوطاليس، فلم تكن سوى عناوين مدرجة في قائمة المراجع في العصور الوسطى.

في ظل تلك الشروط، كان من العسير على الباحث الذي كان يقرأ مصنّفات أمثال آراء أهل المدينة الفاضلة والسياسة المدنية، أن يصوغ أسئلة ملائمة تماماً متعلقة بافتراضاتها المسبقة: فهل هذه الافتراضات تسمح بتفسير المذاهب المتضمنة في كلا المصنفين؟ ولماذا يبدآن بطريقة متباينة؟ ولماذا يكون أحدهما "أكثر علمية" من الآخر؟ وكذلك لماذا تميل المسائل المتعلقة بالعقل الفعّال، والمخيّلة، والنبوة، والدولة العالمية (universal state) إلى أن تكون حاضرة، أو أن تحتل مكاناً أكثر أهمية في أحدهما وليس في الآخر؟

لقد كان بالإمكان إيجاد أجوبة عن بعض تلك الأسئلة بواسطة مقارنة متمعِّنة لكلا المصنّفين، مع ذلك، فإن قسطاً كبيراً مما لم يُقل، بقي بعيداً عن متناول القارئ، في غياب أعمال ممنهجة (programmatic) وأساسية أكثر من غيرها حيث يميل المرء إلى طرح أسئلة حول علم الكون، وعلم الأحياء، وعلم النفس، البالية تماماً، والعائدة إلى مصنّفي آراء أهل المدينة الفاضلة والسياسة المدنية. وفي الحقيقة، فإن وجوهاً عدَّة من علم الكون وعلم الأحياء الحاضرة في هذين المصنّفين قد تقادمت مع دخول المقراب والمجهر، دون الحديث عن آلات أخرى أحدث عهداً. ولكن هل أن جميع الأسئلة المطروحة قد تخطاها الزمن؟ وماذا عن العلاقة بين المدينة (السياسة)، والملّة (الدين)، وعلم الكون؟ وعن العلاقة بين الإنسان والمجتمع والمحيط الطبيعي؟ ماذا عن فكرة وحدة العلم؟

وقد يبدو أنّ مصنَّفي آراء أهل المدينة الفاضلة والسياسة المدنية غير متقنين إلّا أنهما يتيحان للقارئ التفكير في مثل تلك الأسئلة. فهو يستهلّ هذين المصنفين الشاملين في السياسة بمناقشة عن الكون ومبادئه، ويضع الإنسان ومجتمعه في هذا السياق الأرحب؛ ومع ذلك فإنه يعرض علم الكون والعلم المدني في آن على نحو يختلف من عمل إلى آخر، ومن منظار مغاير تماماً لتصوراتنا الراهنة. ويجري التعويض هنا عن الطابع المتقادم للأجزاء المخصصة

لعلم الكون، إلى حدٍّ ما، بأهمية المسألة وعلاقتها بزمننا الراهن. وفي العلم، فإن السؤال أو الإطار يبقى هو الأهمّ.

وعلى سبيل المثال، لنأخذ فقط الفصل الخامس من مصنّف إحصاء العلوم، وموضوعه الرئيسي العلم المدني، حيث يختتم بعروض موجزة عما يشبه علمي الفقه والكلام الإسلاميَّيْن، حتى وإن دلّ تفحص أكثر دقة على أن الفارابي فكّر في الفقه والكلام كما لو كان يفكر في علوم حاضرة في أي نظام سياسي (regime)، وبمعزل عن تجاور العلم المدني والفقه من جهة، والفقه وعلم الكلام، من جهة أخرى، فإننا لا نجد تفسيراً لوجود هذه العروض عن الفقه وعلم الكلام كملاحق لفصل مكتوب عن العلم المدني. وهذا سؤال يعالجه الفارابي بصورة واضحة، فقط في مصنّفه كتاب الملّة...، حيث يظهر جليّاً أن الآراء في الله والعالم ليست حكراً على العلوم التي جرى إحصاؤها من قبْل في الفصل الخامس من مصنَّف إحصاء العلوم؛ وهي في معظمها علوم يشرِّعها ويعرِّفها ويدافع عنها أناس ليسوا بباحثين علميين، وهم غير ملمِّين بالضرورة بعلم المنطق، والرياضيات، والفيزياء وعلم ما بعد الطبيعة (الميتافيزيقا)، أو بالعلم المدني. فتلك هي صناعات تتنافس مع العلوم الصحيحة، النظرية منها والعملية على حد سواء. فضلاً عن ذلك، فإن الأهمية المدنية لأنواع الصنائع التي يستعملونها، من برهانية وجدلية وسوفسطائية وخطبية وشعرية إضافة إلى التجربة العملية ومحاكاة المشرِّعين والملوك الماضين، إلخ، فإنها كلها صناعات بحاجة إلى أن تُفهم وتُقدَّر أهميتها.

***

إن أول دراسة شاملة كرِّست لمكانة الفارابي في الفلسفة الإسلامية، نشرها إبراهيم مدكور في العام 1934. حيث كان ذلك العمل من أول الأعمال الناضجة عن الفارابي في العصر الحديث، وقد مثَّل ما كان يمكن للدراسة الأكاديمية أن تحقّقه انطلاقاً من الأعمال المنشورة والمخطوطات المعروفة آنذاك

في المكتبات الأوروبية. وفي الفترة عينها (1936)، كان ليو شتراوس قد توصّل بعد تفحُّصه لكتاب "راشيت حكمه" لفلقيرا، إلى أن يحدِّد بنية أهمّ أعمال الفارابي الفلسفية، ألا وهي الثلاثية بعنوان فلسفة أفلاطون وفلسفة أرسطو وتتألَّف من تحصيل السعادة، وفلسفة أفلاطون، وفلسفة أرسطوطاليس. غير أن الخطوة الأهمّ، كانت نشر فلسفة أفلاطون (1943) والدراسة - المراجعة التي أعدها ليو شتراوس (1945) لهذا العمل الهام.

ومن بين الأعمال التي تناولها بالتحليل، مصنّف إحصاء العلوم، المعروف منذ العصر الوسيط، فإنها قد اقتبست، حقاً، تكراراً ولُخِّصت بالعربية والعبرية واللاتينية. غير أن ذلك العمل اعتبر مجرَّد استعراض "موسوعي" للعلوم. ومع ذلك، لقد تمّ الاعتراف بأهمية الفصل الخامس، حول "العلم المدني، والفقه، وعلم الكلام"، وكان يقتبس، جزئياً بسبب توسّعه نسبياً في عرض العلم المدني الذي أعقب أفلاطون؛ ولصعوبة إيجاد ذلك في مكان آخر، إذ إن العلم المدني كان قد اختفى تقريباً كمعرفة فلسفية. والحال، أنه لم يكن واضحاً ما هي علاقة الفقه وعلم الكلام، الملحقين بالعلم المدني، بهذا العلم الأخير، أو بالفلسفة بشكل عام. لقد اتَّضحت تلك العلاقة بين الفلسفة المدنية وعلمي الفقه والكلام وأصبحت مفهومة، فقط بعد أن عرضها الفارابي في شرحه للعلم المدني في مصنّف كتاب الملّة...، وهو عمل لم يتوافر لطلاب الفلسفة المدنية عند الفارابي، إلى أن نشره في العام 1968؛ فحتى هذا التاريخ، كان المرء يستطيع فقط التكهن حول كيفية تصور الفارابي للصلة بين العلم المدني من جهة، وعلم الفقه وعلم الكلام، من جهة أخرى. وبالإضافة إلى ذلك، كان مصنّف كتاب الملّة. . . هو الذي أفاد عن، وفسّر بوضوح وبشكل جليّ، تصور الفارابي للعلاقة بين المدينة والملّة باعتباره الموضوع الأهم للعلم المدني أو للفلسفة المدنية.

لقد قُرئ مصنّف آراء أهل المدينة الفاضلة للفارابي، على الدوام، واقتبس أيضاً منذ العصر الوسيط، كما وأنه طبع وترجم مرات عدة في الأزمنة المعاصرة. ويبدو أن العمل المرافق له، والمتمثل بمصنّف السياسة المدنية، كان

أكثر شهرة وحائزاً على تقدير أكبر في الغرب الإسلامي، في الأزمنة الوسيطة. وقد ترجمه ديتريشي، في أواخر القرن التاسع عشر، وطبع في حيدرآباد في أوائل القرن العشرين. ومع ذلك لم يُعَرْ إلّا قليلاً من الانتباه، لأنه ساد افتراض أن المصنّف مجرد صيغة أخرى من مصنّف آراء أهل المدينة الفاضلة. وقد دأب الرأي السائد على ألّا يرى فيه، كما في مصنّف آراء أهل المدينة الفاضلة، إلّا نوعاً من الموسوعة التي تتضمن أيضاً موجزاً عن العلوم الفلسفية، وهي بمثابة صيغة أخرى لمصنّف إحصاء العلوم، باستثناء علوم أمثال علم المنطق والرياضيات؛ وتتكرر مثل هذه النظرة في تقديم الطبعة الأخيرة والتعليق المرفق بها (1985).

لقد كانت واحدة من المهام الأولى المطروحة أمام تحليل فلسفة الفارابي المدنية وتفسيرها، متمثلة في تأسيس العلاقة بين الفصل الخامس من مصنّفي إحصاء العلوم وكتاب الملّة...، والذي تضمّن عرضاً عن العلم المدني أو الفلسفة المدنية، وفي توضيح، بعد ذلك، العلاقة بين هذه العروض العامة للعلم المدني ومصنَّفي آراء أهل المدينة الفاضلة والسياسة المدنية، وهما بناءان من نتاج نموذج علم مدني قد وصفه الفارابي. وبعبارات أخرى يمكن اعتبار آراء أهل المدينة الفاضلة والسياسة المدنية، من الآن فصاعداً، كمثلين، أو نموذجين بناهما الفارابي وفقاً لبعض القوانين التي وصفها في عرضه للعلم المدني. وكان هذان النموذجان برسم محاكاتهما من قبل رؤساء أوَل ومشرِّعين مقبلين، وبرسم استعمال طلاب الفلسفة لكي يفهموا مأزقهم السياسي-اللاهوتي. فإذن، ليس هذان العملان تجسيداً لفلسفة الفارابي النظرية أو العملية؛ إنما يمثلان فقط مثلين في نوع السياسات التي تستطيع الفلسفة المدنية أن تبنيها.

إن إحدى المسائل الرئيسة المطروحة في مصنَّفي آراء أهل المدينة الفاضلة والسياسة المدنية هي تلك المتعلقة بالمرتبة التي يحتلُّها القسم الأول من كلا المصنَّفين - القسم الذي يبدأ بتعداد الصفات الإلهية وينتهي بخلق الإنسان والوصف الأولي لملكاته - وعلاقته بالقسم الثاني، وهو القسم المدني الصِرف. ولم تجد المسألة حلّاً كاملاً في مصنّف إحصاء العلوم، حيث المقطع الرابع

الذي يحصي بعض المواضيع المعالجة في القسم الثالث والأخير من العلم الإلهي، أو علم ما بعد الطبيعة، الميتافيزيقا)، ومطلع الفصل الخامس (حيث يبدأ الفارابي عرضه للعلم المدني) متجاورين فقط، من دون شرح العلاقة بين العلم الإلهي والعلم المدني. كما وأن المرء يلاحظ أن المقطع المخصص للعلم المدني (باستثناء علمي الفقه والكلام) له في البداية وجهة عملية. يحيل الفارابي إلى العلوم النظرية أو إلى الفلسفة النظرية (106.1، 16)، فقط عندما يبيّن كيف تلتئم المهنة الملكية الفاضلة (في 105، 15 ff).

إن وصف الله والعالم مركزي في عرض علم الكلام، بما في ذلك الحاجة إلى دحض ما هو زائف من الآراء - الآراء التي يُفترض أنها لا تتوافق مع تفسير الطبيعة والإلوهية الوارد في الفصول السابقة لمصنَّف إحصاء العلوم، خصوصاً في الفصل الرابع، وبتخصيص أكثر في جزئه الأخير. وفي العرض عن علمي الفقه والكلام، فإنه مطروح في كل ملّة، أن الآراء في الله والعالم مشرَّعة في كل ملّة، وأنه بعد وفاة النبي-المشرِّع فإن علمي الفقه والكلام يهدفان إلى أن يستمر الاجتهاد لاستنتاج رؤى جديدة، ومناصرة القديمة. وتتبع الأجزاء المكرسة لعلمي الفقه والكلام، مباشرة، بعد الشرح الأخير عن العلم المدني المخصص للرئاسات الجاهلة، ولذكر أنها لا تحتاج إلى الفلسفة، سواء كانت نظرية أم عملية. ومن المفترض أيضاً، أن الآراء في الله والعالم هي من مقومات المهنة الملكية، الفاضلة وغير الفاضلة على حدٍّ سواء، ومن مقومات المشرِّع نفسه، وملّته، لا بل من مقومات كل ملّة.

لذلك، ليست معالجة الفارابي لهذه المواضيع عبر كتاباته في الفلسفة المدنية ابتداعاً. فهي تشير إلى التشابه بين المهنة الملكية الفاضلة وصناعة المشرِّع، وبين المدينة الفاضلة كما تصورها أفلاطون والأمّة الملّية المؤسَّسة على الوحي. إنّ ذلك يدلّ على الحاجة إلى فهم التصور الفلسفي الأفلاطوني للمهنة الملكية الفاضلة، وهي صناعة أصبحت قريبة المنال مع حلول مِلل الوحي. ومن نافلة القول والتشديد على أن السياسة الأفلاطونية ومِلل الوحي على الرغم من التباينات فيما بينها تتمتع بأوجه شبه فيما بينها يمكن أن تشجع طالب الفلسفة

والملّة على حد سواء، على البحث عما توفره له السياسة الأفلاطونية من تعاليم عن ملل الوحي. ومن المؤكد أن وجود آراء في الله والعالم داخل أمّة ما غير كافٍ لاعتبارها شبَهَ المدينة الفاضلة حسبما تصورها أفلاطون، أو لرؤية الملك الحكيم عند أفلاطون داخل كل رئيس سنّة. فهناك أنبياء حقيقيون وأنبياء زائفون، وصناعتا الكلام والفقه موجودتان في الاجتماعات المليّة، الفاضلة منها كما الخسيسة. ويحيل الفارابي إلى ذلك في الفصل الخامس من إحصاء العلوم، عندما يقدم علمي الفقه والكلام على نحو محايد، كما هما مطبّقان في مختلف الملل، وخاصة عندما يصف بعض النشاطات المليّة بأسلوب ساخر.

ليس في وسع المرء، إذن، القبول بمواقف الفقهاء والمتكلمين، كما هي عليه في الظاهر، حول الآراء والأفعال المفروضة في مللهم الخاصة، لأنهم مدافعون عن ملّتهم الخاصة وليسوا بعلماء ذوي وجهات نظر محايدة. وبخلاف العلم المدني عند الفارابي، ليس الفقه والكلام علميَّين، إذ إنهما صناعتان عمليتان مبنيتان على الآراء والأفعال التي وضعها الرئيس الأوّل لكل ملّة. غير أن الأهمية الممنوحة لآراء الفقهاء والكلاميين تتطلب أيضاً إيلاء اهتمام كبير للآراء والأفعال. لذلك ينبغي التخلي عن العلم المدني الأرسطي الذي يركز وجهته بصورة أساسية على الأفعال، أو يجب ضمَّه إلى علم مدني أفلاطوني يكترث بصورة متكافئة، إن لم يكن أكثر، للآراء أيضاً. وينبغي على المهنة الملكية الفاضلة، أيضاً، أن تكون موضع عناية عظيم الشأن. ففي الفصل الخامس من مصنّف إحصاء العلوم، ينتقل الفارابي من وصف موجز لعلم مدني عملي يأتي في المرتبة الثانية بعد العلوم النظرية المذكورة في الفصل الرابع إلى علم مدني أكثر انسجاماً مع فلسفة أفلاطون، مركِّزاً بذلك على الناحية العملية من العلم المدني.

إن آراء أهل المدينة الفاضلة والسياسة المدنية مصنَّفان يعينهما عنوانهما بوضوح كجزءين من الفلسفة العملية؛ فهما مصنَّفان مدنيَّان. مع ذلك، يحتويان على مواضيع تنتمي بالمعنى الحقيقي إلى العلوم النظرية، والعلم الطبيعي والإلهيات. ولا يسعنا التأكيد بصورة كافية على الطابع المدني لهذين المصنَّفين

إذا ما أخذا بإجمالهما، بما في ذلك ما يسمى بالجزءين ما وراء الطبيعي والطبيعي، أو على الطابع المدني لهذين الجزءين اللذين يبدوان نظريين ليس إلّا. ولأننا نعلم من كتاب الملّة ومن الفصل الخامس من مصنَّف إحصاء العلوم أن الآراء في الله والعالم، والآراء في أفعال الإنسان، يمكن عرضها بطريقة ليست نظرية وعلمية بحتة، فإنه لأمر حاسم، إذن، أن نحدِّد ما إذا كان مصنَّفا آراء أهل المدينة الفاضلة والسياسة المدنية مصنَّفين علميَّين وإلى أي مدى هما كذلك، خصوصاً أن المصنَّفين لا يدّعيان لنفسهما هذه الصفة، ولا يتبعان خطوات البحث العلمي الذي يفترض بالعلوم أن تتبعها؛ فليس الكتابان كتابين في الاستقصاء والبرهان. ويكفي ذلك لحملنا على عدم اعتبار ما يعرضه الفارابي وكأنه عرض علمي، لاسيما إذا كان طابعه مدنياً ولا يدّعي لنفسه الصفة العلمية. من المهم أن نتذكَّر هذا دائماً نظراً للخلط المتكرر الحاصل بين الرؤى المعبَّر عنها في آراء أهل المدينة الفاضلة والسياسة المدنية وتلك التي تعبِّر عن رؤية الفارابي الفلسفية والعلمية.

كما وأن الآراء المعبَّر عنها في هذين المصنَّفين ليست وليدة سياق مدني محدَّد وحسب (كونها مشرَّعة)؛ بل هي وثيقة الصلة بالسياسة وهامّة، لا بل حاسمة لأنها تشير إلى الغايات (أو رؤية السعادة) التي لأجلها تفعل الأفعال، الأمر الذي يشكِّل مسألة أساسية في العلم المدني. كذلك تشير إلى أساس التمييز بين الخيرات والأفعال الجميلة والفضائل، والأشياء المفيدة، ونقائضها (102.14ff)، كما تبيّن أساس التمييز بين الأنظمة السياسية وبين أنواع الرئاسات (103.1ff).

***

باختصار، فإن مصنَّفي آراء أهل المدينة الفاضلة والسياسة المدنية عملان متوازيان، علماً بأنهما ليسا متماثلين في كل أمر. وبشكل عام، فإن كلاهما مقسمان إلى ما يمكن أن يبدو قسماً تصورياً للكون (علم كون مدني أو علم

كلام مدني)، وقسماً مدنياً. ويحتويان على عناصر مشتقة من فلسفة أفلاطون وأرسطو، إنما إطارها العام أفلاطوني أكثر منه أرسطي.

يستعرض مصنّفا إحصاء العلوم وكتاب الملّة وظائف العلم المدني التي تماثل جزئياً موضوع مصنّفي آراء أهل المدينة الفاضلة والسياسة المدنية. لذلك، فإنّ تقسيم مادة هذين المصنَّفين إلى قسمين، أحدهما تصوري للكون وثانيهما مدني، ليس تقسيماً دقيقاً لأن الشأن المدني متمثَّل بموضوع علم الكون، والشأن الكوني متمثَّل بالشأن المدني. فإذا تغاضينا عن الشأن المدني سوف لن نتمكن من أن نفسِّر لماذا يحتل الإنسان والاجتماع مثل هذا الموقع المسيطر في هذين المصنَّفين، بالمقارنة، على سبيل المثال، مع كتاب إسطقسات اللاهوت (Element of Theology) لبروكليس (Proclus)؛ لأن الإنسان ليس الموجود الأول (فالله هو الأول) أو الجسم الأول (الأجسام السماوية هي الأولى). وسوف لا يسعنا تعريف العلم الذي يعالجه هذان العملان. ووفقاً لـ كتاب الملّة، فإن كل شيء فيهما يشكّل جزءاً من موضوع العلم المدني. ومن ناحية أخرى ليس واضحاً أولاً لماذا ينبغي على مصنَّف في الشأن المدني أن يبدأ على هذا النحو وأن يتَّبع هذا المنهج. فبالإمكان، في المصنَّفين، اعتماد طرق متنوعة ومختلفة للاستقصاء: (1) الإنسان: موقعه داخل الكل (المبادئ والأجسام التي يبدأ بها مصنّف السياسة المدنية) والعلاقة بين نفسه، والصورة، والمادة وبقية المبادئ والأجسام في الكون. (2) المطلوب من العلم المدني في كتاب الملّة. . . أن يستقصي ويستعلم عن كوامن الكون، وعن الجسم، وعن المدينة، من أجل استخراج بعض الوجوه أو الخصائص التي تميزهم في الداخل؛ فقد أحصيت تلك الأنشطة تفصيلاً في كتاب الملّة. ينبغي العودة من جديد إلى مصنّف السياسة المدنية وإلى آراء أهل المدينة الفاضلة لإيجاد تفسير لكيفية قيام العلم المدني ببعض المهام التي حددت له في الفصل الخامس من مصنّف إحصاء العلوم وفي كتاب الملّة، ولكيفية تطبيق بعض القوانين العامة التي وصفت على هاتين الحالتين الخاصتين. (3) بما أن العلم المدني يعني العلم المهتم بالمدينة، فمن المناسب التنبّه بشكل خاص إلى أقسام مصنّفي السياسة المدنية وآراء أهل

المدينة الفاضلة التي تعالج شؤون المدينة، لكي نفهم كيف تشكلت المدينة وفقاً لنموذج الكون أو جسم الإنسان. وبالعكس، يحتاج المرء إلى أن يتفحَّص عن كيفية عرض الكون وجسم الانسان في هذين الكتابين، أي ما إذا كانا يهدفان إلى إثبات الخصائص، أو التشديد على الخصائص، الملائمة للعلم المدني والتي يمكن محاكاتها. وهذا يعني أن الفارابي يمكن ألَّا يكون راغباً في التقصي عن الطبيعة في حدّ ذاتها، إنما هو راغب في استخدام التفسير الأكثر احتمالاً للكون، وهو التفسير الذي عرضه أرسطو وعدّله بطليموس، ثم استعاده الفارابي نفسه مضفياً على عرضه لها الطابع المدني ليجعل منه مدخلاً لعرضه عن المدينة. والسؤال المطروح هنا هو معرفة ما إذا كان الكون وجسم الإنسان، قد شرحا مدنياً من قبل، وإلى أي مدى تمّ ذلك، أو ما إذا ما كانت استنتاجات الاستقصاءات العلمية قد عدِّلت لجعلها تتوافق مع آراء المدنيين وتقديمها كمثل لبناء المدينة. وبهذا المعنى، لا يصحّ تماماً التحدّث عن "علم كون مدني" أو عن "أسطورة"، أي عن كون أو جسم إنسان يتم تفسيره من دون الاكتراث بالتفسيرات العلمية لهما. وذلك بالضبط لأن العلاقة بين العلم والمدينة، وهي مسألة موضع جدل، وهي معضلة ناقشها الفارابي بتفصيل أكثر عندما تفحص عن جذور آراء المدن (أو الملل)، الجاهلة أو الضالة، في نهاية مصنَّفي آراء أهل المدينة الفاضلة والسياسة المدنية. وهذا والمغزى هنا هو أنه مثلما كانت الآراء القديمة، الصائبة منها والفاسدة، تفسر رؤى تلك المدن، يفترض بأن تكون الآراء الحديثة غير الفاسدة أساساً لرؤى المدينة الفاضلة. غير أن عبارة "غير فاسد" تعني أن المعرفة العلمية يجب ألا يبطلها أي تعديل أو عرض ذو منحى مدني. وبطريقة مفارقة، ينبغي المحافظة على نزاهة المعرفة العلمية حتى لو استعملت كمساعد لتشكيل آراء المدنيين.

القسم الأول

الفلسفة وعلم الفقه وعلم الكلام

الفصل الأول

الوجهة المدنية للفلسفة الإسلامية

"بادئ ذي بدء، اسمحوا لي أن أتكلم عن مؤسستنا الكنسية والتي هي أولى أحكامنا المسبقة، وحُكمنا المسبق هذا ليس حكماً يفتقر إلى العقل، إنما هو قناعة تتضمَّن حكمة واسعة وعميقة الجذور. ولئن تكلمت عنها أولاً فلأن هذه المؤسسة هي، في أذهاننا، البداية والنهاية والوسط. وكذلك لأننا، عندما نعتمد على نظامنا الديني الذي نؤمن به اليوم، نستمر في عملنا، متوافقين مع الفهم المتّسق والمستمر للجنس البشري منذ الأزمنة السحيقة. إن هذا الفهم لم يَبنِ، مثل معماري حكيم، نسيج الدول الجليل فحسب، ولكنه، مثل مالك، بعيد النظر، عازم على حماية بنائه من الامتهان والخراب - على غرار هيكل مقدس طهِّر من كل شوائب الاحتيال والعنف والظلم والطغيان - كرّس الجمهورية، وكل من يؤدي فيها وظيفة، رسمياً وإلى الأبد. وقد تمّ هذا التكريس لكي يكوِّن كل الذين يمارسون وظيفة أو دوراً في الرئاسة، حيث يمثِّلون مقام الله نفسه، فكرةً سامية، وقيّمة، عن وظيفتهم وغايتهم، لكي يكون أملهم بالخلود كبيراً. ويجب على هؤلاء أن لا يتعلقوا باعتبارات الربح الخسيسة ولا بالمديح العابر الآتي من العامة، إنما بالوجود الدائم، ولكن الثابت، ضمن القسم الدائم من

"طبيعتهم"، وكذلك بسمعة ومجد يخلدهما المثال الذي يتركونه إرثاً غنياً في هذا الكون".

في هذا البيان المقتطف من أفكار حول الثورة الفرنسية (47-644)، يوجز بورك (Burke) واحدة من المقدمات المنطقية الأساسية التي قام على أساسها اللاهوت والفلسفة المدنية الغربيتين قبل القرن السادس عشر، واللذين تمرّد عليهما فلاسفة السياسة الغربيون منذ ذلك الحين. (يستطيع المرء بالتأكيد إيجاد بعض قدامى أتباع المذهب الإبيقوري ـ مذهب اللذة ـ وفلاسفة ملّيين غربيين ممن يقفون موقفاً مختلفاً، غير أنهم لم يستطيعوا قط، في الماضي، أن يشكلوا تحدياً جدياً لوجهة النظر المذكورة أعلاه، كما لم يعرقلوا ما تلاها من تمرّد ناجح ضدها)، ونحن هنا سنتصدى للمسألة نفسها كما طرحت في الفلسفة الإسلامية.

وحسب الرأي الشائع، فإن فعل الإنسان، الذي يطلق عليه اسم الفلسفة، ليس ضرورياً ولا مفيداً، ولهذا تجبر سيادة هذا الاعتقاد الفلسفة على أن تبرر نفسها. غير أنه من الملائم، قبل ذلك، طرح السؤال حول ما هو ضروري ومفيد للإنسان، وعند الضرورة حول طبيعة الإنسان. ويتمثّل أحد أشكال مقاربة مسألة "ما هو الإنسان؟" في النظر إلى المكان الذي يحتلّه في العالم، والتأمّل في ما يمكن أن يميِّزه عن باقي الكائنات التي نراها أو نتخيَّلها. ويرجع السؤال إلى ما يلي: هل يختلف عقل الإنسان أو ذكاؤه عن بقية العالم الطبيعي وتلك الأجزاء الأخرى من وجوده التي يشاطرها مع الحيوانات الأكثر تطوراً من غيرها؟ أم هل أن عقل الإنسان هو مجرّد آلية ذهنية أكثر تعقيداً من آلية الحيوانات الأخرى، ومجرّد توسيع، أو تحسين للمؤهلات الحيوانية المستخدمة في تلبية الحاجات، والشهوات، والأهواء عينها التي تتمتع بها الحيوانات، ولكن بطريقة أكثر فعالية واكتمالاً؟ إن هذا السؤال غير منفصل عن السؤال المتعلِّق بمكوّنات العلم المدني. لقد أدرك الأقدمون والأحدثون، على حد سواء، الإنسان باعتباره "حيواناً مدنياً"؛ وحيواناً يختلف عن الحيوانات الأخرى في أنه يعيش ويتصرف ويتتبع أهدافه ضمن جماعة مدنية. وإنَّ هدف السؤالين

اللذين أطرحهما وهما: "ما هو الإنسان" و"ما هي المدينة" هو هدف واحد ينطلق من موقعين مختلفين.

لقد شاطرت الفلسفة الإسلامية الأقدمين نظرتهم إلى الإنسان باعتباره كائناً من نوع خاص، يتميّز عن بقية الحيوانات بقدرته على عقل الأشياء، أي على أن يعرف نفسه ويعرف الكل، وبالتالي فإن عقل الأشياء هو الغرض النهائي لوجوده. وقد اعتبرت الفلسفة الإسلامية هذا الفرق بين الإنسان والموجودات الحيّة الأخرى فرقاً جذرياً، يعادل في جذريته، إن لم يكن أكثر، جذرية الفرق بين الموجودات الحيّة والأشياء الجامدة، بين الموجودات التي تتمتع بنفس وتلك العديمة النفس.

وهذه الرؤية هي في الواقع رؤية فلسفية. مع أن الفيلسوف لا يعيش بين موجودات عديمة الحيوية أو حيوانات أخرى يجادلها، أو يبرر لها موقفه، إنما بالأحرى يتحادث مع بشر آخرين؛ بشر مثله، سبقوه في الانتماء إلى جماعة سياسية كأعضاء أو كمواطنين. مع ذلك هم، عموماً، محصنون ضد الفلسفة والسيرة التي تستلزمها هذه الفلسفة. وبدلاً من ذلك، ينطلقون من قناعتهم العامة بأن الآراء الأساسية المقبولة من الجماعة المدنية، والتي تتبعها هذه الجماعة، هي آراء معيارية وليست موضع تساؤل من أي نوع؛ فالتشكيك بهذه الآراء يمكن أن يعرِّض صاحبه إلى تهمة الخيانة، ويبرر نفيه أو هدر دمه. ويطرح هذا الأمر على الفيلسوف المعضلة التالية: إذا كان سبب وجود الإنسان وتميّزه عن بقية الحيوانات هو استعمال عقله وقدرته على المعرفة - وهذا ما يعتقد به الفيلسوف اعتقاداً راسخاً - وإذا كانت مثل هذه المعرفة موجهة لتتفحص عن القناعات والآراء وبالتالي للتقصّي عن كل شيء، وإذا كانت الجماعة المدنية تنكر الحاجة لمثل هذا التقصّي وتحول دون إمكانية نيله، فإن الجماعة المدنية، بنتيجة ذلك، تكون قد اعتمدت سابقاً رؤية تقول بأن الهدف الحقيقي للحياة المدنية والإنسان نفسه هو اكتساب فعالية أكبر في بلوغ غايات ليست خاصة بالإنسان، إنما هي صيغ أكثر تعقيداً لغايات تسعى إليها بعض الحيوانات

الأخرى: اللذة والغنى والشرف، إلخ. ومن هذه النقطة بالذات ينطلق النزاع التقليدي (الكلاسيكي) بين الفلسفة والجماعة المدنية.

الفلسفة والشريعة الإلهية

وإذا كان ثمة موقف تميَّزت به الأمّة المسلمة جمعاء عبر العصور، فهو العرفان بالجميل للوحي وللشريعة الإلهية؛ والمتمثل بالتقيد بالأقوال والأعمال النموذجية للرسول، ناقل الوحي؛ وكذلك بالالتزام بسيرة الرسول والصحابة، وهي الصراط المستقيم الذي ينبغي على الأمّة المحافظة عليه والاقتداء به والعودة إليه دوماً؛ والاقتناع بأن كل ابتعاد عن النهج الذي سلكه السلف الأتقياء خطأ وتمرد يقود إلى انحرافات، وإلى التخلي عن وصايا الله، والتيه والنفي إلى عالم الخيانة الذي ينبغي على الأمّة المسلمة أن تخرج نفسها منه وترجع ثانية إلى مقرِّها. وليس هناك من تفسير مهما بلغ من تعميم، ومن أدوات شرعية، ومن رأي تجمع عليه الأمّة، ومن تبرير يؤسس على حاجة أو تبدّل زمنيين، يستطيع إضعاف الاعتقاد الأساسي بأن التقدم الأصيل يتطلب العودة إلى الأصول. ليس هناك من قوس قزح في الأفق، ولا من عصر ذهبي في آخر زمان البشر، سواء كان ناتجاً عن كمال علوم الإنسان وصناعاته، أو عن سيطرة الإنسان على الطبيعة وتحكمه بها. ويتمثل التقدم في مقاومة الغربة والمسارات الخاطئة، ويتمثّل أيضاً في العودة إلى الأصول بإقفال الدائرة: ففي نهايته تكمن بدايته. لذلك فإن الأمّة المسلمة ليست، البتة، راضية عن الحاضر. وهي تنظر إلى المستقبل، إنما فقط بمقدار ما هي مدعوّة إلى إشعال فتيل الثورة التي ستلغي تمردها بالذات، وإلى إثارة التأمل في مسألة الغاية النهائية وحساب الآخرة. وبعد العودة إلى الصراط المستقيم، صراط السلف الأتقياء، ثمة عودة نهائية لجميع البشر إلى خالقهم، إلى العالم الآخر، عالم الآخرة. وتعتبر حالة السهو عن الآخرة واللامبالاة بها تمرداً وخيانة ونفياً من قبل أمّة لديها منذ البدء الإحساس الطاغي بهذا الأجل القريب.

إنَّ مستلزمات الفلسفة الإسلامية ومستلزمات الشريعة الإسلامية الإلهية، كما هي مدركة عادة، ليست متوافقة من جميع الأوجه. وبالمقابل، فإن الاختصاصي الغربي الحديث في الإسلام يرى أن هنالك غلوّ كبير في الحديث عن أوجه التوافق. أما بالنسبة للفلاسفة وللمتكلمين القدماء، فقد فرض الاختلاف عليهم أن يكونوا متنبهين وأن يتقدموا بحلّ مناسب في بعض الحالات.

وبادئ ذي بدء، يُعد الإنسان القضية المركزية لفلسفة ولشريعة على حد سواء: الفلسفة من عمل الإنسان، والشريعة تخاطب الإنسانَ وليس الحيوان والكواكب أو الملائكة. وبالإضافة إلى ذلك، كلاهما يتطلبان من الإنسان أن يبحث عن شيء أسمى من ذاته، وأن يصبح إلهياً، وأن يتمسَّك بما هو أعلى وأبعد من ذاته. ويواجه الإنسان فريضة أن ينفتح على الكل أو على المبدأ الأسمى للكلّ. كما وأن لا الفلسفة ولا الشريعة، صُمِّمتا لخدمة الإنسان؛ بل الأحرى أن الإنسان هو الذي ينبغي أن يكون في خدمة كل منهما. إنهما ليستا معنيتين بتلبية حاجاته، أو تحسين حالته، كما كانت قبل أن يصبح مدركاً للفلسفة أو للشريعة، لأن الفلسفة والشريعة تعتبران حاجات الإنسان وحالته بائسة وغير جديرة بقدراته ككائن إنساني. ومن الآن فصاعداً، يتم تشكيل إنسية الإنسان، أو إعادة تشكيله، بفضل دعوة أسمى. فالفلسفة تدعو الإنسان إلى معرفة الكون المرئي وقوانينه بواسطة مَلَكته الأسمى، أي عقله أو ذكائه؛ أما الشريعة فتلزمه بالامتثال مخلصاً إلى وصايا الله. غير أنه، في كلتا الحالتين، يؤدي فريضة أكثر مما يطالب بحقوق. فالحقوق الأولى ليست حقوق الإنسان، إنما هي حقوق الكون ومبدأه الأوّل، ألا وهو حق الله على الإنسان أن يعرفه ويطيعه. فلذلك، تفرض كلٌّ من المدينة التي يبنيها الفلاسفة وتلك التي تؤسسها الشريعة، على الإنسان رؤية شاملة إلى الكون ومبدئه الأوّل وإدراكاً لمرتبته في النظام العام للأشياء.

إن التوكيد على واجب الإنسان هو أيضاً المبدأ المسيطر في الحياة المدنية والاجتماعية كما تدركها الفلسفة والشريعة في آن، ولذلك تنبني الحياة المدنية على واجب أن يتصرف المرء بطريقة فاضلة. ولا يعني إنجازه لنشاط فاضل

السعي وراء شهواته وأهوائه ولذّاته، إنما تلبية متطلبات الفضيلة كما حدّدها العقل الإنسي أو الشريعة الإلهية. ولهذا فإنَّ النشاط الفاضل ليس في خدمة اللذّة، بل إن هذه اللذّة مشتقة، بالمصادفة، من ذاك النشاط. لذلك، فإن المدينة التي يبنيها الفيلسوف، والمدينة التي وضعتها الشريعة معنيتان كلتاهما بالفضيلة؛ وبالتالي فهما مدينتان فاضلتان. إن الفضيلة هي مركز كل منهما، وهي مبدأ سياستهما وتدبيرهما خلافاً للمدينة المتغلبة التي ليس غرضها أن يفوز الرئيس والمرؤوسون بذلك الخير، إنما أن ينال الرئيس وحده ذلك الخير. ويقود المدينة الفاضلة رئيس حكيم، بينما يقود المدينة المتغلبة رئيس جاهل يسعى وراء ميوله الخسيسة وشهواته ولذاته فحسب.

وإنَّ الفضيلة الرئيسة في كل من المدينة التي يصوغها الفيلسوف وتلك التي تضعها الشريعة هي العدالة؛ والعدل يعني طاعة القانون، أي القانون الذي يشمل كل حالات الحقوق، المدنية منها والجزائية، والعامة منها والخاصة، والأخلاقية منها والملّية، أو الحقوق المتعلقة بالأفعال والمعتقدات في آن. إن الفلاسفة والمتكلمين قد انتصروا طويلاً لأولوية هذه القوانين الشاملة على تلك التي لا تشمل سوى الأفعال فحسب أو الأفعال المقبولة اجتماعياً أو مدنياً. سوف لن نتناول هذه الحجج هنا. وبدلاً من ذلك، سنفحص عن كيفية دفع قانون شامل بعض أعضاء الأمّة المسلمة إلى تجاوز ما تلزم به المتطلبات الشرعية العامة للفضيلة والعدل، فارضاً عليهم واجب المضي إلى ما يتعدى ذلك الإلزام، وكيف تميل هذه المبادرة الإضافية إلى أن تصبح نشاطاً لا اجتماعياً أو نشاطاً خاصاً، وبالتالي كيف يصبح الفيلسوف، انطلاقاً من الفكرة التي يكوِّنها عن هذه المبادرة، مضطراً إلى الافتراق عن بعض أتباع الشريعة الإلهية.

وثمة حاجة، لفهم كيفية حصول ذلك الافتراق، للانطلاق من القيود الشرعية العامة التي تضغط على المعتقد والمعاملات الاجتماعية. لقد ظهرت الشريعة مجهزة بقوانين تهدف إلى تأمين الطاعة، بإثارة ملامح طباع، وهيئات عقلية، ومشاعر، يمكن للمرء إيجازها بالتقوى والتواضع، والخوف والأمل:

خشية الله والعقاب؛ والمكافأة الربانية والأمل في الحصول على الجزاء خيراً، لاحقاً، وعلى رحمة الله. وبخلاف القيود القانونية العادية للشريعة، فإن التقوى والتواضع تقبلان تفاوتاً في الدرجات. وعلى المنوال نفسه، إذا كانت الشريعة تلزم الإنسان بأن يبحث في الكون، ويتوصل إلى معرفة مبادئه العليا، وبخاصة منها المبدأ الأعلى، ألا وهو الله نفسه، فإن تلك المعرفة تقبل التفاوت في الدرجات. ولكن، في حين أن متطلبات الحد الأدنى من التقوى والتواضع، إضافة إلى المعرفة، تقع على كاهل الجميع، فإن الحد الأقصى من المتطلبات الممكنة يقع على كاهل بعض المنتجبين دون سواهم.

والحاصل الآن، أن الأفراد القادرين بطباعهم وحالتهم الذهنية، على الإيفاء، على أكمل وجه، بهذين النوعين من المستلزمات، فإنهم إلى حد بعيد مختلفون عن بعضهم بعضاً، إن لم نقل متضادين: إن تلبيتها بحدٍ يتعدى الحدّ الأدنى، يتطلَّب فضائل إضافية من نوع مختلف، وبالتالي يتطلَّب نوعين من التدريب، أو التربية، متميزَيْن الواحد عن الآخر. إن حياة يمضيها المرء في الخوف والقلق الدائمين، ليست مؤاتية لاستفادة المعرفة، وللتقصّي والتفهم والتأمل. فهذه مهام تتطلب بالأحرى أن يحظى الإنسان بالسكون، وأن يجد لذّة في النظر في ما حوله، وفي التساؤل حول ما يرى، وأن يكون متحرراً من الخشية عندما يرى نتائج استقصاءاته، فيفحص عن تصورات مختلفة ويقبل حقيقة ما يكتشف، عن طريق البرهان، ويقرّ بجهله أو شكّه حين لا يبلغ اليقين.

صحيح، أنَّ التقصي والتقوى، لا يتطلبان معرفة المبادئ الأسمى أو ما يسمى جوهر الله، كما وأنهما لا يفترضان مسبقاً الحكمة التي تحيط بالكل. فالمرء يستطيع أن يخشى المجهول أو الفحص عنه، وهما موقفان ممكنان أيضاً، ويتماشيان مع حالة جهل أولية. غير أن الإنسان لا يحصر نفسه عادة في مرتبة يقرّ فيها بحالة جهله؛ بل إنه يجادل مع الجميع ويبحث عن أرض أصلب من حالة الجهل، للوقوف عليها وبناء تصورات أكثر إيجابية في الكون ومبادئه الأسمى.

لنفحص، بادئ ذي بدء، عن العصر الذي بلغت فيه الدراسة الفقهية للشريعة، وعلم الكلام والتصوّف والفلسفة إلى الدرجة التي أصبحت فيه ناضجة، ولنتتبع الدرب الذي كان يمكن أن يسلكه امرؤ مسلم مهتم بهذه العلوم لامتلاك هذه المعارف وشق طريقه عبرها. وفي هذا الصدد، قام الغزالي، في نهاية القرن الثاني عشر، في كتابه المنقذ من الضلال، بالتفحص عن دروب المعرفة تلك من دون أن ينهمك بالدراسة الفقهية التي كان له باع طويل فيها من قبل؛ وأسبابه بالأحرى بسيطة، فحسبما يقول، تعالج هذه الدراسة أولاً القضايا العملية الدنيوية منطلقة من الأحكام المذكورة بوضوح في القرآن وفي أقوال النبي-المشرِّع وأفعاله، وفي تلك الخاصة بخلفائه المباشرين. تسعى هذه المعرفة إلى التوصل إلى تقدير صحيح للحالات التي لا يتوافر لها سوابق بيّنة في النص القرآني، مستخدمة مناهج منطقية مثل قياس التمثيل (Analogy). وينحصر منظور الفقيه ضمن الحدود التي رسمها رئيس السنّة والقانون الإلهي. وباعتباره فقيهاً، فإنه لا يطرح على نفسه، فيما يتعلّق بركائز الشريعة، أسئلة مثل: لماذا نركن إلى الشريعة الإلهية إذن؟ ولماذا هذه الشريعة الإلهية الخاصة بدلاً من شريعة أخرى؟ ولماذا نظام مبني على هذه الشريعة بدلاً من شريعة أخرى؟ ولماذا هذه الصورة من ترتيب شؤون أمّة إنسية بدلاً من صورة أخرى؟

فمن الجدير ذكره أنَّ غالبية المؤمنني والعديد من قادتهم يؤمنون، ربما عن حق، أن كل محاولة للمضي إلى ما يتعدى نوعاً من التقدير لما تلزم به الشريعة، وبالتالي الطاعة الصادقة لها، يشكِّل هدراً للوقت أو شكلاً من التمرُّد. وهكذا فإنّ هذه المعادلة التي تساوي بين ما هو عادل وما هو شرعي تشكِّل السّمة المميِّزة للمواطنية الفاضلة، إنما لا ترضي أبناء الملّة الذين يرون أن الشريعة تدعوهم إلى البحث عن أسرار الخلق الإلهي. ويشعر هؤلاء بالحاجة إلى معرفة أسرار الشريعة الإلهية نفسها خصوصاً عندما تنشطر آراء الأمّة إلى أشكال متعددة حول مسائل مثل صفات الله، وطابع الوحي ومسؤوليات

الإنسان، أو عندما تصطدم بدخيل ينكر حقيقة الشريعة الإلهية ويؤكِّد بأن شرائع إلهية أو إنسية أخرى تتفوَّق عليها. فعلم الكلام علم ينتصر للشريعة الإلهية، ويثبت حقيقةَ وحْي خاص، وأصالة رسالة المشرِّع الأوّل وصحة المعتقدات والأفعال التي تفرضها تلك الشريعة. ومع ذلك، فمن أجل صوغ رؤية عقلية، متماسكة نسبياً، عن المصدر النهائي للشريعة، وهو الله، وتوضيح ما يمكن أن يكون أو لا يكون ملزماً إلزاماً دقيقاً، وعمّا تكون عليه النبوة والطريقة التي يتم بها التمييز بين الأنبياء الحقيقيين والأنبياء المزيّفين، وعمّا هو الإنسان وما يمكن أن يكون ملزماً به شرعياً، فإنه لا يسع علم الكلام الاكتفاء بالنصوص البيّنة للشريعة. وبخلاف ذلك، لن يكون بمقدورك أن تدافع عن صلاحية الشريعة الإلهية الخاصة، وعن الطابع القويم والعادل لما تلزم به، أو عن الصفة الفاضلة والإلهية للذين يخلصون في تطبيقها. إن كل ذلك يفترض مسبقاً أن الإنسان يعرف هذه الأمور، ليس فقط انطلاقاً من الشريعة، أنما أيضاً بالاستقلال عنها بالذات. ويفترض ذلك أيضاً أن ما يقود إلى هذه المعرفة هو نوع خاص من الخطاب أو من الاستقصاء الكلامي.

ولكن، هل بالإمكان إدراك كل تلك المسائل بمعزل عن الشريعة الإلهية؟ ذلك على ما يبدو هو السؤال الذي شطر المتكلمين إلى فئتين: فئة الذين أطلق عليهم اسم العقلانيين، وفئة التقليديين. لقد كان من الصعب معالجة تلك المسألة، أولاً لأن قصد علم الكلام كان الانتصار للشريعة، وكان عاجزاً عن إنجاز هذه المهمة من غير تخطيها وشرح معناها وأهدافها وفي ما جعلها ممكنة؛ وبعبارات أخرى، من دون الوصول إلى رؤية أكثر شمولاً حول بنية الكون والمبادئ الموجِّهة له، وحول جوهر الله وصفاته وبنية الذات الإنسانية وإرادتها. لقد استكشفت مختلف مدارس علم الكلام التصورات العامة المتعددة الممكنة، غير أننا إذا أخذنا بما يقوله الغزالي، فإن نقطة انطلاقها الثابتة المتمثلة بالشريعة الإلهية، وقصدها الأولي الثابت المتمثل بنصرة هذه الشريعة، قد حالا دون إجراء مثل تلك الاستقصاءات إلى المدى الضروري لإرواء عطشهم لمعرفة حقيقة الأشياء، أو للتغلّب على انعدام اليقين الذي يعتريهم حيال هذا العدد من

المواقف المتضاربة. فضلاً عن ذلك، فإنّ علم الكلام، المريب بنظر الفقهاء الذين وجدوا أن استقصاءاتهم حول الشريعة الإلهية لامست التجديف، كان عليه أن يواجه الآن الفلاسفة والمتصوّفة الذين أكدوا أنهم وجدوا وسائل أرقى وأكثر جدوى لإجراء تلك الاستقصاءات.

وكما الدراسة الفقهية للشريعة، فإنَّ علم الكلام كان منذ البدء مفرطاً في التركيز على العلم المدني. وفي الواقع، فإن مسألة رئاسة الأمّة الإسلامية كانت واحدة من المسائل الأساسية، إن لم نقل المسألة الأساسية، التي قادت إلى نشوء علم الكلام الإسلامي.

ومع أن العلم المدني بهذا المعنى الأوسع قد انتقل، في زمن الغزالي، إلى الموقع الخلفي في الدراسة الفقهية للشريعة وفي علم الكلام على حدٍّ سواء. استمرّت مناقشة الصفات الشرعية للحكام، غير أن الملوك أنفسهم كانوا قد كفّوا منذ زمن طويل عن التصرف كخلفاء جديرين بخلافة الرسول. فلم يعودوا سوى ملوك دنيويين يخضعون إلى حدٍ أدنى من الواجبات الشرعية، واقتصرت مهمتهم الشرعية بعد ذلك على تعيين القضاة المنوط بهم تطبيق الشريعة؛ ولم يعودوا ملتزمين بصوغ تلك الشريعة أو تفسيرها، أو تطبيقها أيضاً. لذا كانت تلك المهام ملقاة على عاتق الفقهاء والمتكلمين، الذين نجحوا في فرض أنفسهم كمؤتمنين على الشريعة، ونجحوا من ثمّ في فصل دائرة التشريع والفقه عن دائرة التدبير. لقد حافظ الفقهاء والمتكلمون على الشريعة، وأصبحت الأمّة المسلمة تشكِّل مجال تطبيق لها، أي لتلك الشريعة، بدلاً من أن يكون مجالها هو حكم أي سلالة خاصة. غير أن ذلك كان يعني أيضاً أن دائرة تطبيق الشريعة الإلهية قد مالت إلى أن تنحصر في حدود السنن الشخصية وسنن المعاملات، وبالتالي، تُرك للملوك وديوانيتهم أمر التحكم بالسنن الدستورية والإدارية وبعض أوجه العدالة الجنائية. وبشكل موازٍ، اهتمّ علم الكلام بدرجة متزايدة بمسائل أخلاقية عوضاً عن مسائل متعلقة بالشأن المدني بالمعنى الواسع، ما عدا عندما تبنّى بعض اعتبارات الفلسفة حول الأنظمة السياسية.

وهكذا أصبح العلم المدني ميداناً حكراً على الذين يمارسونه، من ملوك

ووزراء وديوانيين. كذلك حدد الفقه وعلم الكلام مهمتهما في التأكّد من أن الملوك الدنيويين لا يحاولون أن يدّعوا لأنفسهم حقوقاً إلهية، وأن ينشئوا حقاً وراثياً لسلالتهم في الخلافة على أساس الشريعة، أو أن يتصرفوا كوسطاء بين رعاياهم المسلمين والرسول أو الله؛ وقد نجحا بهذه الطريقة في رفع الطابع الأسطوري لنظام الملوك الأساسي والإطاحة بصورة نهائية بالآراء التي كانت سائدة في الشرق الأدنى حول ألوهية الملوك. علاوة على ذلك، ناقش الفقهاء والمتكلمون طويلاً ما إذا كان من المفروض شرعياً على الأمّة المسلمة أن تخلع، بالقوة إذا لزم الأمر، ملكاً جائراً؛ غير أنهم تبنوا حيال هذه المسألة وجهات نظر شديدة التباين يصعب معها الكلام على حدٍ أدنى من توافق الرأي في ما بينهم حيال تلك المسألة. إلّا أنهم أظهروا لامبالاة كلية حيال قضايا الحياة المدنية الكبرى. لذلك، لم يكونوا مؤهلين لفهم الطابع العام للأنظمة أو السياسات المدنية التي يعيش المسلمون في كنفها، ولا لفهم تنوع صورها مع انتشار الإسلام تدريجياً في قسم كبير من أرجاء العالم المتحضر، أو التغييرات التي كانت تطرأ أثناء تعاقب الملوك، وتوسع المُلك أو انحطاطه، والتغييرات الاقتصادية والاجتماعية التي تتحمّلها الأمّة التي راحت تشهد تحولاً تدريجياً في خصائصها وأفكارها وممارساتها.

الطبيعة والسنَّة

في ما يتعلق بالفلسفة، قال الغزالي إن أتباعها كانوا يتبنون ثلاثة آراء لم تشاركهم فيها الأمّة المسلمة، ألا وهي الفكرة القائلة بأزلية العالم، وإنه لم ينشأ من عدم؛ وبأنَّ الله عالم بالكليات بدلاً من الجزئيات؛ وأن الثواب والعقاب في العالم المقبل سيطبق على النفوس والأرواح بدلاً من الأبدان. وكان الفارابي قد عالج هذه المسائل سابقاً في كتابه الجمع بين رأيي الحكيمين أفلاطون الإلهي وأرسطوطاليس، وتناولها ابن رشد ثانية في كتاب فصل المقال؛ وحاول كلاهما، إثبات زيف هذه التهم كما عرضها الغزالي، لأن مواقف الفلاسفة حول هذه المسائل كانت متنوعة ومعقدة وأقل دغمائية مما أكّده

الغزالي. غير أن الفارابي وابن رشد قد بيّنا أيضاً أن الطريقة الجازمة التي تسعى فيها أي ملّة وحيٍ إلى فرض رؤيتها في خلق العالم وفي معرفة الله للجزئيات، وفي بعث الجسد، تضع الاستقصاء الفلسفي في مواجهة صعوبات خطيرة وأخرى غير قابلة للتذليل في بعض الحالات. فالغزالي الذي ماثل تصوّرات الفلاسفة بجملة من المذاهب أو العقائد الدغمائية، لا يسعفنا في تقدير حجم تلك الصعوبات. فإذا أردنا استبعاد هذه الصعوبات، يجب علينا، بادئ ذي بدء، أن نقر بالأهمية التي توليها الفلسفة لاكتشاف الطبيعة وللتمييز بين الطبيعة والسنّة.

لنبدأ بفحص سريع عن تاريخ عبارَتَي الطبيعة والسنّة في اللغة العربية. في الاستعمال السابق على الفلسفة، لم تكن الصورة التجريدية للطبيعة سائدة، وكانت الصور المشتقة الأخرى (أمثال طَبَعَ، وطَبْع، يعنيان "ختم"، و"ترك أثر" أو "بصمة"، ومن هنا الكلام عن "مزاج" و"طَبْع" بمعنى الشيء المختوم أو المطبوع في نفوس الناس، عقب تناول الطعام أو الشراب) أموراً عصيّة على الفصل عن السنّة و"العرف" أو "الصراط"؛ وفي الحقيقة، فإن الطَبْع يُدرك في بعض الحالات باعتباره خاضعاً للسنّة التي يمكن أن يكون لها دلالة أكثر شمولاً وأكثر ثباتاً من طَبْع، خاصةً عندما تستعمل عبارة سنّة للإشارة إلى صورة الحياة وسلوكها، أي "صراط الأوّلين" أو "صراط الله". فلقد فرض الاكتشاف الفلسفي للطبيعة تبديل المعنى المرتبط بكلمة طَبْع والاستعانة بالصورة الأكثر تجريداً لعبارتي "طبيعة" و"طبيعي" للدلالة ليس على "أثر" أو "ختم"، إنما على "تعبير": تعبّر الطبيعة عن نفسها بنفسها، والموجودات الطبيعية هي تلك الموجودات التي تعبِّر عن نفسها أو تتراءى أمام ناظرينا كما هي وتكشف لفكرنا عن ماهيتها.

لقد كان الغزالي يدرك، طبعاً، أنه كان لدى الفلاسفة مثل تلك الرؤية في الطبيعة، ولم يكن في وسعه أن يدينها لأنه، كما قال في نهاية كتاب تهافت الفلاسفة، كان ثمة متكلمون مسلمون يناصرون وجهة نظر مماثلة. وكان مجبراً على الاعتراف بأن هذا الإدراك للطبيعة وليد تأويل إسلامي للعالم ممكن

وشرعيٌ في آن. غير أن هناك تأويلاً آخر، ممكناً وشرعياً أيضاً، وهو التأويل الذي شرحه المتكلمون الذين حذا الغزالي حذوهم، وخصوصاً في ما يتعلق بذلك التأويل الذي أكّد أن العالم لا طبيعة له إنما له سنّة، وسيرة. ولقد مثّل المذهب الذري الذي نفى وجود سببية داخلية، الصياغة العقلانية والمنهجية للفكرة القائلة بأنه ليس هناك شيء في العالم لديه طبيعة بذاته، إنما لديه سنّة خارجة عنه. لكل شيء سنّة، أي أن كل شيء مقدّر، أو مُقرّ، من الخارج وبواسطة شيء آخر.

باختصار، لقد تصور هؤلاء المتكلمون، إذاً، عملية الخلق \الإلهي مشبّهين لها بأشياء من صنع الإنسان، وشبهوا الله نفسه بالحرفيين والصانعين من البشر. ولقد انطلق الفلاسفة بدورهم من التمييز بين الأشياء من صنع الإنسان وتلك التي ليست من صنعه بل تمتلك **مبادئها** في ذاتها. وبالنسبة إليهم، فإن العالم المرئي عالم طبيعي تتمتع أجزاؤه بنظام طبيعي، مبدأه الأول \العقل \الأول، الخالق المبدع الذي يعرف ويدعم هذا النظام. والإنسان موجود طبيعي أيضاً، تتكشف طبيعته في تحقيق قدراته الفطرية. وهذه الطبيعة تعبِّر عن نفسها بواسطة شهواته وانفعالاته، وقدرته على التفكير، وقدرته على الكدّ لتلبية حاجاته، وأهليته لتنمية الصناعات و\الأنظمة \المدنية والأخلاقية والاجتماعية المتناسبة مع حاجاته والتي تمكّنه من بلوغ الكمال الذي أُعِدَّ النوع البشري لتحقيقه بفطرته. إن طبيعة الإنسان، هي مصدر سعادته، لهذا ينبغي فهم أنَّ كل ما يصنعه الإنسان متوقف على طبيعته ومرتبته في إطار الكل الطبيعي، وعلى غايات طبيعته باعتباره موجوداً يعيش ضمن هذا الكل الطبيعي المتمثل بالعالم المرئي.

ليس عسيراً على المرء أن يدرك لماذا كان الذين يحملون مثل هذا الإدراك للطبيعة بشكل عام ولطبيعة الإنسان خصوصاً، لا يقبلون بسهولة التصور التقليدي القائل بأن مبدأ العالم الأوّل هو موجود كُلّي القدرة ليس على الإطلاق محدوداً بمعرفته للعالم أو بطبيعة الخلق، أي إلهٌ جرى تصوره باستخدام قياس التشبيه كمدبِّر مهتم بكل حادثة وعارض جزئيّيْن، ملوِّحاً بثواب وعقاب ماديّين. ويكمن أحد المخارج المتوافرة لمواجهة تلك الصعوبات في اعتبار هذه الرؤية المتعارف

عليها بمثابة ضرورة لتعليم أكثرية المؤمنين الذين لا يستطيعون، أو لا يتسنى لهم فرصة درس هذه المسائل، علماً بأنهم يحتاجون لآراء محددة جيداً وسهلة على الإدراك، لتعزيز تمسكهم بالشريعة الإلهية.

ولهذه الغاية، فإن الفلاسفة والمتصوّفة وافقوا على أن الشريعة احتوت معنىً ظاهراً يناسب العامة ومعنى أرقى يناسب النخبة وحدها. وبهذه الطريقة استطاعوا القيام بمحاولة تتجاوز الرؤية الفقهية والكلامية المشتركة للشريعة الإلهية من دون إنكار صحتها وجدواها، غير أن الشبه بين الفلسفة والصوفية يتوقف هنا.

الفلسفة والصوفية

يرى المتصوّفة من أمثال الغزالي، أنه من المتعذر على الإنسان معرفة الله وبلوغه وهو، أي الله، متعذر كلياً على أي توقّع، لأنه مطلق الحرية. حتى أن الطريقة المستقرة نسبياً والمتوقّعة التي يتصرف على أساسها المؤمن اعتماداً على ما توعز به الشريعة الإلهية، لا تمثل جواز مرور مضموناً إلى السماء أو إلى رؤية الله في عالم الآخرة. على الفرد أن يتحلى بالصبر وأن ينتظر لطف الله ورحمته، وأن يتجاوز وصايا الشريعة الإلهية الصارمة وأن يطبق الفضائل الصوفية الإضافية التي تكتمل وترتقي بالثقة والمحبة: وهما الفضيلتان الوحيدتان اللتان يستطيع الإنسان أن يحتمي بواسطتهما ضد استحالة وضع أي توقع في شأن علاقته بربه.

غير أن هذا النمط من المواقف الصوفية يفترض، بنظر الفلاسفة، نوعاً من الحكمة الإلهية لا يدَّعون التمتع بها. وعلى العكس من ذلك، فإن فهمهم للطبيعة ولنظام العالم المرئي، وإدراكهم بالتالي، لطبيعة الإنسان ومنزلته ضمن الكل الطبيعي يقودهم إلى تقدير جديد لأهمية العُرف. إنهم يساندون، أولاً، الفكرة القائلة بأن طبيعة الإنسان، خلافاً لبقية العالم الطبيعي، ليست كاملة بصورة أبدية، وأنها لا تبلغ الكمال بصورة تلقائية، إنما تتمتع ببعض القدرات التي تمكّنها من بلوغه، والتي ينبغي تنميتها؛ وأن تطويرها يتخذ صورة أفعال وعادات تتطلب اجتماعاً وحياة مدنيّين. لذا فإن الفلاسفة شرعوا بالتقصي حول

طبيعة تلك الأفعال والعادات التي يبلغ الإنسان بواسطتها سعادته في هذا العالم والعالم الآتي.

ولقد تساءلوا حول طبيعة جسم الإنسان وحاجات الإنسان الطبيعية، ورغباته، وأهوائه، التي إما أن تجبره، أو تقوده، إلى أن يعاشر الآخرين، وأن يخضع لحد أدنى من القوانين الضرورية لتشييد، أقله، أكثر الصور بساطة وضرورة لحياة اجتماعية ممكنة. كما أن بحثهم تناول السبل التي يرتقي فيها التجمع الإنساني نحو اجتماعات مدنية متطورة تسمح للبشر بمزيد من تلبية طموحهم إلى اللذة واللهو، والغنى، والكرامة أو الحرية، أو أيضاً إلى بعض التوليفات من هذه الطموحات. ولقد تحرّوا الصور المتنوعة التي تستفيدها الاجتماعات أو أنظمة الحكم المدنية، والجزء الخاص من نفس الإنسان الذي يسود في كل تنوع من هذه، ونوع الرئيس الذي يدبّرها، ونوع العُرف والشريعة الذي يشجعها ويحفظها، وأسباب الثورات والتغييرات التي تحوّلها إلى نظام حكم مختلف. كما تحرّوا، أيضاً، مختلف الوحدات التي تشكِّل الجماعة والنظام المدني الحاكم - العائلات والقبائل والقرى والمدن والأمم والإمبراطوريات - ودرسوا دور العوامل الطبيعية أو شبه الطبيعية، أمثال العرق والطبع العام واللغة والجغرافيا، والبيئة الطبيعية التي يتكوَّن ويقدَّر بها الطابع الخاص لأنظمة الحكم المدنية. ولقد أعاروا انتباهاً خاصاً للعلاقة بين الشرائع الإنسية و\الإلهية، وإلى تنوّع هاتين المجموعتين من الشرائع. وقد شدّدوا على أن هذا التنوع لا يعيق حتماً أياً منها، إنما يعكس، ببساطة، الفروق بين البشر، ويستطيع، من ثمّ، أن يتوافق مع مختلف مراحل تطور الاجتماعات الإنسية والشروط والأعراف التي تعيش في ظلّها تلك الاجتماعات، أو في أقل تقدير أخذ تلك الشروط والأعراف بعين الاعتبار. وبالتالي فإنهم وصلوا إلى تناول صناعة المشرِّع، أي المشرِّع الكوني الذي يحكم الجنس البشري بأسره والمشرِّعين الخاصّين الذين يدبّرون شؤون الأمم والمدن الجزئية، على حدٍّ سواء.

وأثناء كلّ تلك الاستقصاءات، فإن نقطة الانطلاق لم تغرب عن بال

الفلاسفة. لقد أدركوا العُرف على أنه ليس أمراً اعتباطياً بالكامل أو مقبولاً ببساطة لأنه "طريقنا" أو "طريقة السلف"، إنما باعتباره أمراً يحسِّن الطبيعة ويجعلها تامّة؛ وهو بمثابة طبيعة ثانية لا غنى للإنسان عنها في نيل غاياته التي عيّنتها له الطبيعة نفسها. فإن كان ثمة اعتباطية في العُرف، والشريعة والحياة المدنية فبالإمكان قبولها من دون إضعاف إمكانية تحري العُرف أو تطوير علم في شؤون الأعراف. يمكن لمثل هذا العلم أن يكون راسخاً في علم طبيعة الإنسان، وحاجاتها وغاياتها. غير أنه لن يكون علماً طبيعياً، إنما هو علم للإنسان، هذا الموجود الفريد الذي يستطيع أن يتحوَّل بقصد الوصول إلى غايات معينة. وليست تلك الغايات جلّها ذات مرتبة واحدة: هناك بعض منها ما هو متاح نيله بنحو أسهل من البعض الآخر، ويبقى بعضها - ربما كان هذا البعض من أسماها -، في معظمه، متعذراً بلوغه.

فذاك، على سبيل المثال، هو حال نظام الحكم المدني المكرَّس للمعرفة، تلك السياسة التي يصبح فيها الحكماء ملوكاً أو الملوك حكماء، وحيث غاية الإنسان النهائية مطابقة للغاية الأسمى لنظام الحكم المدني، في ما يتعلّق بالطرف الذي يتولى التدبير. ولكن، في كثير من الأحيان، نجد أن حياة الإنسان المدنية وغاياته ليست مطابقة لغايات الإنسان الأسمى، عندها سوف يضطر إلى السعي وراء الغاية الأسمى، وحيداً أو برفقة بعض الأصدقاء أو الأتباع؛ والآلهة وحدها والحيوانات لا تخضع للاعتباطية وللحاجة إلى اتفاق على أعمال وآراء مشتركة غير مؤكدة نظرياً أو هي إشكالية.

الشريعة الإلهية والفلسفة

ربما كان في وسع المرء الزعم أن الفلسفة الإسلامية متفقة مع علم الفقه وعلم الكلام والصوفية على التوجُّه العملي للشريعة الإلهية، وكذلك على خاصيتها كشريعة وعلى تفوّقها على الشرائع الإنسية العادية - أي على تفوّق شريعة تفرض على معتنقيها القيام ببعض الأفعال، وتنهيهم عن البعض الآخر، وتفرض عليهم الإقرار ببعض الآراء مستبعدة أخرى. غير أن الفلسفة الإسلامية

رفضت الفكرة القائلة بأن الشريعة الإلهية تحظر التحرّي الحرّ؛ وفي الحقيقة، فإنها تقول بدلاً من ذلك إنها مفروضة، وقد باشرت تقصّيها وفقاً لأفضل المناهج المتوافرة، ألا وهو المنهج المتمثل في الوثوق بما يمكن أن يرى بدلاً مما يمكن أن يقال، وبالطبيعة بدلاً من رأي الأسلاف. وهكذا فإن الفلسفة قد أُدْركت بمماثلتها بصناعات الإنسان التي فرضت الشريعة الإلهية عليه ممارستها، وهي شريعة إلهية منحته حرية أن يتمّم هذه الصنائع وفقاً لفلسفته الطبيعية في الحياة. ويذكِّر ابن رشد قارئه في فصل المقال أن الشريعة تلزم الإنسان، عند الاقتضاء، بأداء فريضة التضحية بحيوان، غير أن مسؤوليته تكمن في أن يقدِّر أفضل وسيلة لتنفيذ ذلك.

وبعبارات أخرى، يمكن القول إن الفلسفة الإسلامية أقرّت بصلاحية الآراء الشرعية العملية، غير أنها لاحظت - على أعلى مستوى، بين حرّاس الشريعة إن جاز القول - وجود بعض الفصل بين الإلزام العملي والإلزام النظري. إن الممارسة تفرض قرارات: ينبغي عليها أن تقوم على قناعة صلبة، وأن يكون لها غاية، لكنّ كلاً منهما متعارض مع التردد أو الافتقار إلى الحزم، أما النظرية فتتطلب انفتاحاً فكرياً، واعترافاً بحالة الجهل، وتعليقاً للأحكام المسبقة والقبول بالبديهيات الجديدة واستعداداً لإعادة النظر. ويمكن القول إن ذلك هو الأسلوب الذي اكتشفت أو أدركت الفلسفة عبره طبيعة الإنسان: فعلى أعلى المستويات، ثمة انفصام دائم، وثنائية أو كذلك نزاع، بين مستلزمات الحياة العملية وتلك الخاصة بالحياة النظرية. وبما أن الحياة النظرية لا يمكن لها أن تسير منعزلة عن الحياة العملية، فإن الفيلسوف قد اعترف بتلك الثنائية، داخل حياته بالذات، وأنجز الأعمال، وقبِل بالوثوق بما ألزمته به الشريعة في الوقت نفسه الذي كان يحاول فيه أن يحافظ على نزاهة التحرّي والحياة النظرية. ليست مثل هذه الحالة من التوافق بين مستلزمات الحياة العملية ومستلزمات الحياة النظرية خالية من بعض المشكلات؛ ولا يمكن تجنب تلك المشكلات من دون التضحية بهذا الوجه أو ذاك، إما بالتخلّي عن الرغبة في المعرفة، وإما بالتعلُّق بالاجتماع الذي ينتمي إليه المرء وبشريعته الإلهية، وإمّا بإخضاع الواحدة للأخرى، أو

القيام بما قام به أتباع ابن رشد اللاتينيون، وفقاً لما طرحته "إدانة القضايا المائتين وتسعة عشر" - عندما قالوا إنَّ X صحيح تبعاً لما تقوله الفلسفة، حتى ولو كان Y صحيحاً تبعاً لما يقوله اللاهوت.

يتضمّن هذا الحل الأخير الفكرة القائلة بأن الفلسفة تحوَّلت إلى حكمة، أو أنها لم تعد مَحَبَّة الحكمة وبحثاً عنها، فقد أُنجز البحث وتمّ إيجاد هذه الحقيقة. ولئن كان الأمر كذلك، فإن ما سمِّي ثنائية طبيعة الإنسان أصبح نظرية مزعومة للحقيقة المزدوجة، التي يصعب على المرء أن يتعايش معها بعض الشيء. إنه بلا ريب أيسر على المرء القول: "أنا أؤمن وأبحث" من أن يقول: "أنا أصدق أمراً، وأنا أعلم أن الحقيقة مغايرة تماماً". لقد قاومت الفلسفة الإسلامية ادعاءات علماء الكلام (المتكلمين) والمتصوّفة أو كذلك بعض المذاهب الفلسفية التي قالت بأنها تحولت إلى حكمة. إن التوجه المدني للفلسفة الإسلامية لم يكن بأي حال من الأحوال خاضعاً لحل المسائل الفلسفية النهائية؛ بل كان على العكس جزءاً لا يتجزأ من التقصي الفلسفي حول تلك المسائل.

الفصل الثاني

الفلسفة والفكر المدني

يبدأ الحوار في الكتاب الذي سمي النواميس أو في التشريع، حيث يعرض أفلاطون النظام السياسي الأفضل، بسؤال حول أصل النواميس: فيسأل الغريب الأثيني رفيقيه ما إذا كانا ينسبان نواميسهما إلى "إله أم إلى موجود إنسي ما" (أفلاطون، النواميس 624a1) وعندما أدرك الفارابي كيف كان كتاب النواميس لأفلاطون يطرح الأسئلة المتعلقة بالشرائع ـ حسبما ادعى ابن سينا لاحقاً، كان هذا المصنّف المرجع الأساس حول النبوة والشريعة الإلهية ـ توجهت الفلسفة بعدها نحو السياسة، وظهرت الفلسفة المدنية داخل الأمَّة المسلمة.

ومع أن أتباع ملل الوحي كانوا قد أجابوا، من قبل، بطريقة جازمة ونهائية عن السؤال المتعلق بمعرفة ما إذا كان "إله ما أو أي موجود إنسي" هو الذي وضع لهم نواميسهم، فقد بقيت أسئلة كثيرة مطروحة للنقاش والتوضيح: العلاقة بين الله، والإنسان الذي يلعب دور الوسيط، والملّة؛ والمدى الذي تتحكم فيه الشريعة الإلهية بحياة الإنسان الخاصة والجماعية؛ والمدى الذي تنتشر فيه الملّة خارج الحدود القومية والجغرافية؛ والعلاقة بين ما هو من الوحي وما يكشفه عقل الإنسان من دون أي مساعدة.

لقد كانت مثل تلك الأسئلة تشغل أيضاً بال علماء كلام ملل الوحي

وفقهائها، وكانت تمثل ما اصطلح على تسميته فكرهم المدني، الذي لم يكن امتداداً للفكر المدني الوثني، أو امتداداً للفلسفة المدنية التقليدية. إن انتصار ملل الوحي على ملل العصور القديمة الوثنية قد حوّل الأساس ما قبل المدني للحياة المدنية بمقدار ما حوّل الأساس ما قبل الفلسفي للفلسفة. إن إدراك الإنسان لعالم هذه المِلل ونظرتها إلى اللذة والألم، والنافع والمضرّ، والخير والشرّ، والفضيلة والرذيلة، والسعادة والشقاء، وعالم الدنيا وعالم الآخرة، كلّها خضعت لتغيير جذري. ولم يعد، من الآن فصاعداً، باستطاعة أحد أن يجرّهم ويقودهم أو يأمرهم من دون أن يميّز سلفاً الشروط الجديدة؛ ولم يعد بإمكان أحد أن يستكشف معهم مسائل عملية ونظرية، وينقل إليهم المعرفة أو يحملهم على الانخراط في حوار حول طبيعة الأشياء، بما فيها الشأن المدني، من دون اتخاذ رؤيتهم الجديدة للعالم ولأنفسهم نقطة للانطلاق.

إذاً، لقد مثّل إدخال الفلسفة المدنية ثانية إلى قلب هذه الملل مهمة فرضت أكثر بكثير من مجرّد استعادة الإرث التقليدي، التي لم تكن بحد ذاتها مهمة يسيرة في الظروف الجديدة. ولأسباب لم تكن قد أخضعت للفحص عنها، أو فهمت، على نحو كامل، فإن الفلسفة المدنية لم تبدأ مسيرتها في السياق الجديد للحضارة العربية الإسلامية حتى القرن العاشر الميلادي، عندما نجح الفارابي في بعث فلسفة أفلاطون وأرسطو المدنية من جديد، بعدما حرّر الفلسفة السقراطية من اللاهوت المسيحي، وبعدما أطلق ما صار الإرث السائد في الفكر المدني داخل الأمّة المسلمة. كذلك فإنّ الفلسفة المدنية لم تدخل اليهودية حتى القرن الثاني عشر الميلادي بواسطة موسى بن ميمونيدس، ولم تخترق المسيحية اللاتينية حتى القرن الثالث عشر، مع أتباع ابن رشد، ومع ألبير الأكبر وتوما الأكويني.

فالكلام عن الفلسفة والفكر المدني في زمن ملل الوحي - "في زمننا"، كما كان الفلاسفة قد درجوا على القول آنذاك - يمكن أن يعني فرعاً خاصاً للفلسفة مثل ذلك الذي طوّره أرسطو في مصنّف السياسة. وقد يعني ذلك أيضاً

التكلم عن كل من الفلسفة والملّة بأسرهما؛ وعن الطريقة التي تقارب فيها الفلسفة الملّة، وتطوِّر فلسفةً للملّة، وتعالج في هذا السياق العلاقة مع علم الكلام والفقه كما طبقتهما ملل الوحي، أو كذلك الحديث عن كيفية اقتراح الفلسفة وسائل جديدة للتحرّي في علم الكلام والفقه ضمن ملّة محددة من ملل الوحي، كذلك يمكن أن يعني ذلك، الحديث عن الطريقة التي يقارب فيها الإرث الملّي الفلسفة، ويحوِّلها، ويُخضعها لعلم الكلام ويتواءم معها؛ أو عن كيفية حظر الشريعة للتحرّي الفلسفي أو كيفية فرضها بعض القيود عليه. إن هذه المسائل كانت قد تأثرت زمناً طويلاً بأطروحة إتيان جيلسون المغرية، والذي كان يرى أن الفلسفة والوحي متضمنان، في المسيحية اللاتينية، داخل ما يسميه "الفلسفة المسيحية" (Gilson 1955, 5، حيث يستطيع القارئ أن يجد الحجة ضمن أدولف هارناك حول هذا الموضوع). ولقد تبنى بعض الاختصاصيين في الإسلام واليهودية تلك الأطروحة، وتكلموا عن "فلسفة إسلامية" و"فلسفة يهودية" متشابهتين. وقد تبناها أيضاً اختصاصيون في تاريخ الفلسفة المقارن، فتكلموا عن "فلسفة دينية" ذات صفة أعمّ. وبهذا المعنى الأخير، فإن "الفلسفة المسيحية" ضرب من العبث، يستحق الأخير ملاحظة هيدغر عندما قال (6 و1961): إنها ليست أكثر معقولية من المربع المستدير.

وفي الحقيقة، فإن ما ينبغي الفحص عنه، هو كيف غيّرت الفلسفة المدنية توجهها لكي تتصدى للسياق الجديد الذي نشأ مع ملل الوحي، وللصعوبات التي واجهتها، وللظروف التي استفادت منها؛ وفوق هذا كله، للمشكلات التي اعتبرتها جديرة بالتفكير والتقصي. ولهذه الغاية، فإنه ليس ضرورياً التخلي عن استعمال صفتي "إسلامي" أو "يهودي" أو "مسيحي" لتعيين الفلسفة المعتمَدة ضمن الاجتماعات المنتمية إلى ملل الوحي تلك؛ فيكفي، لذلك، الامتناع عن الحكم مسبقاً على طبيعة العلاقة بين الفلسفة والعلوم الملّية.

تحدّي ملل الوحي

تبدو الفلسفة المدنية العربية والإسلامية، مثلها مثل الفلسفة العربية والإسلامية، تأليفاً من المذهب الأرسطي، والأفلاطوني، والأفلاطوني المحدث. إن هذه المذاهب الفلسفية الثلاثة لم تكن غريبة عن بعضها بعضاً. ومما لا شك فيه أن أرسطو قد عدّل بصورة جذرية فكر أفلاطون، غير أن أفلاطون كان في غالب الأحيان نقطة انطلاقه. فينبغي على الطلاب المعاصرين في الفلسفة العربية والإسلامية أن يحرصوا على ألّا يضللهم النمط الذي سيطر على تاريخ الفلسفة اليونانية لبعض الوقت. فقد وضعت هذه الأخيرة أفلاطون وأرسطو في تعارض جذري، ونظرت إلى المحاولات السابقة في العصرين الهلليني والوسيط للبحث عن المواضيع المشتركة بين الفيلسوفين أو الانسجام الممكن بين فكريهما باعتبارها تدل على سوء تفاهم تاريخي بدلاً من أن تكون تأويلات صحيحة. وبالطريقة عينها، فإن أفلوطين والأفلاطونيين المحدثين الآخرين كانوا طلاباً مخلصين لتعاليم كلٍ من المعلمين العظيمين. وكان الأفلاطونيون (الأكاديميون) والأرسطيون المشّائيون (The Peripatetics) والأفلاطونيون المحدثون يشتركون في كثير من الأمور ويتواصلون باستمرار. وكانوا بمعنى ما يشكّلون إرثاً واحداً من الفلاسفة "الإلهيين"، ويتميّزون عن أصحاب النزعة "الطبيعية" من بين السقراطيين المبكرين، وعن الأبيقوريين والرواقيين على حدّ سواء. كما أنهم كانوا مدركين بأنهم على خلاف حول مسائل مهمة، بما في ذلك طبيعة المبدأ الأسمى، وكانوا يسعون لفهم مصدر التوافق وعدم التوافق فيما بينهم.

وبرغم أنه ليس معقولاً التأكيد أن الفلاسفة العرب والمسلمين قد تجاهلوا كلياً تلك التباينات والخلافات، إلّا أنه ينبغي الإقرار بأن كتاباتهم طرحت الكثير من القضايا على القارئ الحديث. وثمة عدد كبير من هؤلاء الفلاسفة ظهروا ميالين أكثر للتشديد على وحدة الإرث الفلسفي منهم إلى تفسير تنوعه؛ فقد مالوا إلى إخفاء التباينات في الرأي حول المسائل الصعبة والعالقة في الفلسفة

بدل الإعلان عنها. ولأنهم ليسوا مؤرخين حديثين للفلسفة، أولوا الاهتمام للمسائل بذاتها بدلاً من أصل تكوّنها. ويبدو أنهم آثروا ألّا تثبط الخلافات بين الفلاسفة من عزيمة الفيلسوف العتيد وألّا يقع فريسة عقائد الشكوكيين وتصريحات الذين ادّعوا أن خلافات الفلاسفة فيما بينهم تبرهن على عقم المشروع الفلسفي. وهناك أخيراً، تأثير صدمة ملل الوحي، التي مثلت للفلسفة ـ كل الفلسفة ـ تحدياً كبيراً وغير مسبوق.

لقد كانت عواقب هذا التحدي بالنسبة إلى الفلسفة المدنية عواقب بعيدة المدى. إذ تستند ملل الوحي إلى المقدمة المنطقية القائلة بأن المبدأ الأوّل للعالم، أي الصانع، والمبدع، والخالق للكون وسائر المخلوقات، قد أوحى للإنسان، بطريقة غير مباشرة عبر الملائكة والأنبياء المرسلين، أو مباشرة عن طريق تجسّده، بالمعرفة الأسمى والأكمل التي يمكن للإنسان أن يأمل الحصول عليها عن الله نفسه، وعن نفسه هو بالذات، وعن الغرض من الحياة على الأرض، والطريقة التي ينبغي عليه التصرف بها في الدنيا، وغايته النهائية، أو المكافأة الأسمى والعقوبة اللتين تنتظرانه في الآخرة. وبالمقارنة مع هذه المعرفة الموحى بها، فإن ما حاول الإنسان، ولا زال يحاول، الحصول عليه بجهوده الخاصة لا يمكن أن يكون، في أحسن الأحوال، سوى ناقص أو ملتبس، وفي أسوئها، مغلوط. ومن هذا المنظور، ستظهر حكمة الوثنية الأسمى على أنها حالة جهل مطبق ليس إلّا، أو رغبة لم تلق الإشباع.

وكبداية، فإن فلسفة أرسطو المدنية يمكن أن تظهر كقمة الجنون والعجرفة، مع رؤيته للحياة العملية مكتفية بذاتها ومقفلة، وللإنسان على أنه قادر أن يحيا حياة خيِّرة وفاضلة وشريفة، دونما حاجة إلى أن يحمل آراء صحيحة في الله، أو أن يطيع وصاياه، أو أن يهتم بخلاصه في الآخرة. أما رؤية أفلاطون التي طرحت أن الحكمة النظرية ليست في متناول الإنسان طالما أنه محكوم بأن يحيا حياة سعي وبحث، وأنه ينبغي تقويم الحياة العملية والمدنية في ضوء هذا البحث وخدمته، فقد شكّلت، بدون شكّ، عرضاً صحيحاً لحالة الإنسان قبل

حلول الوحي. وما كان ينبغي على أفلاطون أن يضيفه - لكنَّه لم يكن في وسعه آنذاك أن يتصوره حتى - هو أن الإنسان لا يستطيع الارتقاء إلى الحكمة طالما أنه يعتمد على وسائله الخاصة: إن الله يستطيع برحمته، أن يضع نهاية لحالة الارتباك والجهل تلك؛ ويمكن للإنسان أن يحصل على موضوع رغبته، إنما ليس بواسطة الفلسفة، وعندما يتحقق ذلك، ينبغي أن ترتكز حياته، في هذا العالم إلى المعرفة الموحى بها، وأن توضع حياته العملية والمدنية في خدمة خلاصه، وأن يكون كل ذلك خاضعاً ليس إلى الفلسفة، إنما إلى البحث عما تأكّد له الآن أنه فضيلة حقة وحكمة وكمال.

وأخيراً، نجد أنّ نظرة الأفلاطونيين المحدثين ـ الذين يقع مبدأ العالم بالنسبة إليهم في ما وراء الوجود والمعرفة النظرية والذين يؤمنون أن الوسيلة الوحيدة لمحاكاته هي ممارسة التقوى والنشاط الروحي (النشاط العملي (ergon) بدلاً من النشاط المنطقي (logos)) ـ يمكن أن تقدم تفسيراً أكثر صحة من نظرتَي أرسطو وأفلاطون. غير أن جهد الإنسان غير المرفود، هنا أيضاً، يستطيع أن يحدس فقط بالسرّ المطلق انطلاقاً من ظاهرة المحتجب أو تجلّيه في العالم الطبيعي. هذا مع العلم أن السرّ المطلق قد اختار، الآن، أن ينكشف للإنسان، وأن يعلّمه كيف يتدبر حياته، وحيداً أو بالشراكة مع آخرين من أجل نيل الحياة الأبدية في ظلّه. إن الحكمة الطبيعية والمحدودة التي حققها الأفلاطونيون المحدثون فيما يتعلّق بالسرّ المطلق وبنية الكون وروح الإنسان التي ينكشف هذا السرّ من خلالها، وما ينبغي على الإنسان أن ينجزه لبلوغ الخلاص، كل ذلك ينبغي وضعه جانباً: فعلى الإنسان أن يؤمن الآن بكشف الله لنفسه، وأن يطيع وصاياه.

وقد أعقب ذلك، داخل كل ملّة من ملل الوحي، قرون من الجهد المستدام من قبل الفلاسفة لكي يفهموا لزوميّات الوحي ويتفقوا معها، كما أعقبه القدر نفسه من الجهد من قبل المتكلمين والفقهاء لتعيين المدى الذي يمكن للملّة أن تستعمل فيه الفلسفة. لقد قامت محاولات عديدة لوضع حدٍّ لادعاءات كل فريق،

أو للتوفيق فيما بينهما، بإعادة تعريف الواحد أو الآخر أو الاثنين معاً. كل ذلك شكّل جزءاً من التراث الغربي، بحيث بدا من الصعب فيما بعد أن يتخيّل المرء أن الفلسفة وملل الوحي لم تنشئ على الدوام علاقات وثيقة فيما بينها. هذا مع العلم أن الفلسفة العربية والإسلامية، مِثل فلسفة العصور الوسطى عموماً، تبقى عصية على العقل، تقريباً، ما لم يُعِد المرء الاعتبار للفرق بين أصل الفلسفة ومنظورها من جهة، وملل الوحي من جهة أخرى، وللتعارض الأولي بين طموحاتها، وإدراك كل فريق للتحدي الجدّي وللسيرة البديلة اللذين يمثلهما الفريق الآخر. إن خطورة النزاع، وحدها، تستطيع أن تفسِّر الاهتمام بالتوفيق بين الفريقين في المرحلة الهلّينية المتأخرة ومستهل مرحلة القرون الوسطى.

النتائج المترتبة في حقل الفلسفة

لم تكن طموحات ملل الوحي موجهة، في الأصل، ضد مدرسة فلسفية جزئية، إنما ضد الفلسفة كفلسفة، وضد "فكرة" الفلسفة والفرضية القائلة بأن الفلسفة أفضل طريقة حياة، والسبيل الذي يستطيع الإنسان عبره بلوغ المعرفة الأكمل. وشيئاً فشيئاً أدرك الفلاسفة الضرر الذي لحق بالفلسفة جراء الانقسامات فيما بينهم بالذات - الأمر الذي استفاده متكلّمو ملل الوحي وفقهاؤها في كل مناسبة - وأن ثمة حاجة لحل خلافاتهم وأن يتوحدوا قدر الإمكان. إلّا أن ذلك لا يعني أنهم كانوا على استعداد لتبني رؤى متعارضة مع رؤاهم، أو أن المشّائين كانوا على استعداد لاعتناق المذهب الأبيقوري.

غير أنه كان هناك ما يكفي من الاهتمامات المشتركة والتجانس المذهبي بين الأكاديميين والمشّائين والأفلاطونيين المحدثين لتشجيع تكوين جبهة مشتركة. ولم يمضِ وقت طويل حتى تحققوا من أن كل فلسفة أرسطو تقريباً، أو ما هو أساسي من فلسفة أرسطو، لا يحظى بموافقة ملل الوحي، وأن بعض المذاهب الأفلاطونية باتت مقبولة من المتكلمين، وأنه كان مرحباً بالأفلاطونية المحدثة أوسع الترحيب في بعض دوائر هؤلاء.

وعندما حمل نجاح ملل الوحي فلاسفة المرحلة الهلّينية الرومانية على الاقتناع بأن التعايش والتسوية والعلاقة الأكثر توافقاً مع ملل الوحي، كانت هي الخيار المتبصِّر والعملي الوحيد البديل عن الدفاع العقيم عن الملل الوثنية المنحطّة، صارت المسألة الأكثر إلحاحاً هي التالية: كيف تتمّ حماية أرسطو والمحافظة عليه. وقد تحقق لهم ذلك بإخفاء أرسطو عن أنظار العامّة.

لقد هبّت جبهة الفلاسفة الموحدة كرجل واحد لاعتناق ملل الوحي واضعين قائداً لهم هو أفلوطين، حكيم الآخرة اليوناني هذا الذي كان يسحر الجميع بخِطَبه الإلهية، متبوعاً بأفلاطون الإلهي، فيما ظلّ أرسطو في الموقع الخلفي، وهو الذي لم يكن الطلاب يقرأونه إلّا إذا كانوا قد تتلمذوا بادئ ذي بدء على يدي أفلوطين ثم أفلاطون. ومن المعروف أنه في تاريخ غير محدّد، قرّر كاهن ذكي أن أرسطو يستحق أن يصبح معروفاً كمؤلف لبعض مقتطفات الإنِّياد (Enneades) لأفلوطين ولـ عناصر الإلهيات لبروكليس (Proclus)، التي جمعت كلها تحت عنوان إلهيّات أرسطو.

فقد رأى بعض طلبة الفلسفة من الطراز عينه، وهم يبتسمون خفية بلا ريب، أن تلك الفكرة كانت فكرة عبقرية، فنسبوا إلى أرسطو مصنّفات أخرى أفلاطونية محدثة أيضاً. وبعدئذٍ، كان باستطاعتهم أن يجيبوا، كلما كرر أحد أتباع ملّتهم التهمة بأن أرسطو يؤمن بأزلية الكون، أو بأنه لا يؤمن بالحياة بعد الموت،: "هذا ظلم! اقرؤوا ما يقوله هنا. هل يمكن أن يكون هذا القول لشخص يعتقد بأن العالم أزلي أو ينكر الحياة بعد الموت (راجع معالجة الفارابي لهذه الأسئلة في مصنّف الجمع بين رأي الحكيمين)؟". وثمة طريقة أخرى لحماية أرسطو تمثّلت في الامتناع عن تعليم معظم فلسفته في جلسات عامة، والاقتصار على قراءته في جلسات خاصة؛ أو، أيضاً، إضافة تعليقات تمزج المذاهب الأفلاطونية مع المذاهب الأفلاطونية المحدثة إلى مصنفاته.

وأخيراً، هناك قضية مثيرة تتعلق بمصنّف السياسة لأرسطو. إذ يبدو أن هذا المصنّف قد اختفى في المرحلة الهلّينية المتأخرة وطوال مرحلة القرون الوسطى،

ليعود إلى الظهور فقط في النصف الثاني من القرن الثالث عشر. مع ذلك، فإنه كان دائماً حاضراً، طالما أن اللاتينيين لم يجدوا صعوبة في العثور على مخطوطاته عندما راحوا يبحثون عنها. وبالرغم من عودة الاهتمام بأعمال أرسطو في المرحلة الهلّينية الرومانية ومطلع مرحلة القرون الوسطى، عندما ترجمت أعماله الأخرى، كلياً أو جزئياً، إلى اللاتينية والسريانية والعربية، لم يُقلْ سوى القليل عن ذلك المصنّف.

ولا يُعرف ما إذا كان المصنّف قد ترجم إلى السريانية أو العربية، ولا إذا كان أي جزء من أجزائه قد ترجم؛ أما أن يكون قد علّق عليه أحد ما باليونانية، أو السريانية أو العربية، فهذا أمر لا نعرف عنه شيئاً.

وقد اطّلع فلاسفة الأمّة المسلمة على المصنّف والمواضيع التي عالجها، غير أنهم لم يعرضوا مذهبه بالتفصيل. ولو لم يكون في متناولهم لتجاهلوا محتواه، ولأشاروا إلى فقدانه؛ وهذا ما لم يحدث، باستثناء واحد، جدير بالملاحظة. إن الفيلسوف الوحيد الذي شعر بالحاجة لأن يقول شيئاً عنه، كان ابن رشد الذي وضع تصوراً لمشروع التعليق على مصنّفات أرسطو كافة. فهو لم يقل إن المصنّف لم يترجم إلى العربية أو إنّ من سبقوه لم يحصلوا عليه، إنما ذكر فقط أنه نظراً لعدم استطاعته الحصول عليه بنفسه، فقد قام بشرح مصنّف الجمهورية لأفلاطون عوضاً عنه. ولم يذكر أن مثل هذا الاستبدال قد طرح بعض المشكلات، أو أن مصنّف الجمهورية لأفلاطون يمكن ألّا يتوافق مع روحية وحرفية مصنّف السياسة لأرسطو، الأمر الذي لا يمكن لشخصٍ مطّلع مثله على مصنّفات أرسطو أن يجهله. لقد قرأ وشرح علم الأخلاق إلى نيقوماخوس، حيث استطاع العثور (في المصنّف السادس) على مناقشة أرسطو الرئيسية حول العلم التطبيقي والمدني، كما شرح مصنّف الخطابة، الذي يتضمن تصنيف أرسطو للسياسات المدنية. ولقد كان في وسعه أن يكوّن فكرة جلية عن رؤية أرسطو في العلم المدني؛ مع ذلك، استمر في مشروعه مسلّماً بأنه يمكن للمرء أن يكتفي بجمهورية أفلاطون إذا لم يعثر على كتاب السياسة بعد الانتهاء من مصنّف علم الأخلاق لأرسطو.

ويمكن، كما أعتقد، الإصرار على إن اختفاء مصنّف السياسة لأرسطو هو مجرَّد حدث طارئ، وإنه لم يكن في وسع أشخاص مثل ابن رشد، في كل الأحوال، أن يميّزوا بين أرسطو وأفلاطون. غير أن هذه الأقوال غير مقنعة: فهي لا تأخذ في الحسبان التعارض بين السياسة لأرسطو وملل الوحي، أو لزوميّات هذا المصنّف في النقاشات الدائرة ضمن الفلسفة المدنية في وقت وفي سياق كان يمكن لأفلاطون، أو على الأقل لمزيج من أفلاطون وأفلوطين، أن يساعدنا أكثر على توضيح الحياة المدنية كما كانت عليه آنذاك، وعلى تجنّب الهجوم المباشر على ملل الوحي بخصوص مسألة (اكتفاء الحكمة العملية الذاتي) لم تعد حيوية بالنسبة إلى مصير الفلسفة. لقد كان من الممكن أن تُدرَس رؤية أرسطو حول اكتفاء الحياة المدنية الذاتي وأن تُفهم، في سياق أقلّ انكشافاً، في مصنّفي الأخلاق والخطابة على سبيل المثال.

لقد كان نظير "إخفاء" العلم المدني هذا، عند أرسطو، هو استعادة السياسة عند أفلاطون وعرضها. فأصبح مصنّفا الجمهورية والنواميس لأفلاطون من النصوص المرجعية الأساسية للفلسفة المدنية العربية واليهودية-العربية؛ وهذه حالة ليس لها ما يعادلها في المسيحية اللاتينية، حيث أصبح مصنّف السياسة لأرسطو، المترجم في القرن الثالث عشر، المرجع في الفلسفة المدنية، بدلاً من مصنّفي الجمهورية والنواميس لأفلاطون. غير أنه، عرضاً تاريخياً صرفاً عن استمرارية نصوص تراث الأقدمين، وعن استمرارية تأثيرها، ليس بكافٍ، ولا مجدٍ، لتوضيح طابع الفلسفة الإسلامية أو غايتها كما جرى بلورتها داخل الأمّة المسلمة، وداخل الأمّة اليهودية والأمّة المسيحية اللاتينية، لاحقاً.

كبداية، كان يمكن أن نتوقع رؤية حالة معاكسة في كل من الأمّة المسلمة والأمّة المسيحية اللاتينية. لأن الإسلام، في النهاية، يقدم نفسه على أنه ملّة مدنية ذات صلة بالحياة الدنيا. فلا شك أنها تولي اهتماماً أكبر بالأمور التي تتصف في ظاهرها بالطابع الدنيوي حصراً. ولذلك، كان من المفترض أن يكون مصنّف السياسة لأرسطو أكثر جذباً لفلاسفة الأمّة المسلمة، باعتباره يقدّم عرضاً

أكثر واقعية للحياة المدنية، حيث تحظى أمور الدنيا، نسبياً، بنوع من الاستقلالية والكرامة. وبالمقابل، كان من المفترض أن تجذب مصنّفات أفلاطون اللاهوتيين المسيحيين خصوصاً. فقد أُعجب آباء الكنيسة (أوغسطين مثلاً) بآرائه ما فوق المدنية، و"المثالية"، وتلك المتعلقة بالعالم الآخر، ومدينته المثالية الواقعة في مكان ما في "السماء"، خلال المرحلة الهلّينية الرومانية. وعلاوة على ذلك، كانت صورة أفلاطون المنقولة إلى فلاسفة الأمّة المسلمة، كما أشار الفارابي في مصنّف الجمع بين رأيي الحكيمين، صورة لأفلاطون "هلّيني" ناسك وإلهي ومؤمن بالعالم الآخر، تتعارض سيرته مع سيرة أرسطو المتجذّر في هذا العالم.

ذلك هو على الأقل التراث المنقول إليهم والذي اجتهدوا في تحويله وتصحيحه. لقد كان أفلاطون التقليدي الذي نقلت صورته إليهم أفلاطون غير المدني، أفلاطون يرى في الفلسفة تمريناً وتحضيراً وتهيئة لاستقبال الموت. كما أن أفلاطون كان معروفاً كصاحب مصنّفي الجمهورية والنواميس والسياسي، غير أن السياق المدني لمصنَّفاته قد غاب عن النظر.

إلّا أن هذا كله لا يفسِّر صورة أفلاطون التي استعادها وعرضها الفارابي، وكذلك الفلاسفة المسلمون واليهود الذين أتوا من بعده. وبمعنى من المعاني، فإن ما عرضه الفارابي هو تفسير غير أفلاطوني لأفلاطون، أقلّه لأفلاطون كما فهمه التراث الهلّيني (الأثيني والاسكندري على حدٍّ سواء) وما بقي منه في العصور الوسطى. وذلك لأنه، من دون تردّد، عرض أفلاطوناً مدنياً، لم يكن اعتقاده بالعالم الآخر سوى أمر عرضي، وكانت آراؤه أكثر ملاءمة من آراء أرسطو حول العلاقة بين شؤون الدنيا وشؤون الآخرة. وباختصار، وجهة النظر التاريخية وتبعاً للفارابي، فإنه ليس للعلم المدني الأفلاطوني أي وجود سابق. إن هذا الأمر إبداع أو اختراع ثان خاص بالفارابي، ينبغي البحث عن خلفيته، في كل الأحوال، في فهمه للحياة والعلم المدنيين، الذي حفّز، بدوره، خلق العلم المدني الأفلاطوني ثانية، انطلاقاً من بعض الترجمات والملخصات المتوافرة في زمانه.

ويصحّ ذلك أيضاً في شأن كتاب السياسة لأرسطو في زمن المسيحية اللاتينية. لم يكن العلم المدني الأرسطوطاليسي موجوداً، قبل القرن الثالث عشر، في أي من التراث الذي كان الغرب اللاتيني يستوحي منه إلهامه العلمي: التراث الهلّيني اللاتيني، والتراث اللاتيني للعصور الوسطى، الأسبق، أو التراث العربي واليهودي-العربي. ومما لا شكّ فيه أن الغاية ما فوق الطبيعية وما فوق المدنية للحياة في اللاهوت المسيحي الأول ومذاهب الرؤية المبهِجة، والرحمة والإيمان والاستقلال النسبي الممنوح لشرعة قيصر، قد مهَّدت الأرض أمام إمكانية بلورة علم مدني مستقلّ من خلال الاستعانة بمصنّف السياسة لأرسطو. غير أن إطاره المباشر كان، مرة أخرى، الإصلاح الجديد للّاهوت على يد ألبرت الأكبر، وخصوصاً على يد توما الأكويني الذي بيَّن اللزوميات النهائية للتمييز بيَّن ما هو فوق الطبيعة وما هو طبيعي وطوّرها، وهو نوعاً ما، تمييز يساوق من بعض الأوجه، التمييز الذي وضعه أرسطو بين الحكمة العملية والحكمة النظرية.

المشكلة

يجب، إذاً، أن نقارب بعقل منفتح مدى تسهيل الإرث الملّي المسيحي، في الغرب اللاتيني، للجهد الذي بذله فلاسفة، كألبرت والأكويني، لفهم الغرض من مصنّف السياسة لأرسطو، وكذلك مدى تسهيل هذا المصنّف لجهد هؤلاء الفلاسفة في محاولتهم فهم نظرة الإرث الملّيّ المسيحي للحياة المدنية. كذلك، فإنه من الضروري أن نقارب، بالطريقة عينها، مدى تسهيل الإرث الملّي الإسلامي لجهد فلاسفة أمثال الفارابي المتعلق بفهم الغرض من كتابي الجمهورية والنواميس لأفلاطون، وأن نقارب أيضاً، بالمثل، الإضاءة التي سلَّطها هذان المصنّفان على الطريقة التي فهم بها هؤلاء الفلاسفة نظرة الإسلام للحياة المدنية.

وما إن نستبعد المسائل، المهمة بالتأكيد، لكن غير الحاسمة، المتعلقة بتوافر المخطوطات والأسلاف والتأثيرات، لصالح الفحص عن نوايا الفلاسفة أنفسهم وما كانوا عازمين على بلوغه في عملهم الفلسفي المدني، فإننا نميل إلى الافتراض، بشيء من الحق، أن التراث الملّي ليس فقط عاملاً مستقلاً، إنما هو بمعنى ما، العامل الأساسي والحاسم: إنه العامل الذي دفع بالفلاسفة إلى شرح المفكرين والتيارات الفلسفية السالفة من جديد بهدف مصالحتهم مع إرثهم الملّي الخاص أو لتسويغ هذا الإرث. بالطبع، فإن من شأن التراث الملّي، باعتباره ظاهرة مدنية، شأنه أن يكون أكثر استتباباً وأكثر رسوخاً، وتحكماً، وشمولاً من الإرث الفلسفي الذي ينمو داخله. مع ذلك، فإن هذا الأمر ليس صحيحاً في ما خصّ تأويل الإرث الملّي المصاغ إمّا من قبل الفلاسفة وإمّا من قبل فئة أوسع من "المثقفين" تكوَّنت في هذه الحالة من فقهاء ومتكلمين ومتصوّفة وأدباء.

يجري تقديم أي تأويل عموماً على أنه توضيح أو إصلاح؛ إلّا أنه من السهل أن يلاحظ المرء أن الإرث الملّي قابل للتأويل أيضاً ـ وذلك بطريقة يمكن أن تؤثّر عليه في الصميم ـ مما يسمح بمصالحته مع التصورات الفلسفية أو بتسويغ هذه الأخيرة. وعلى سبيل المثال، فإنه من غير الجائز أن يكتفي المرء بالافتراض أن الفارابي، عندما تأمَّل في الإسلام، محتفظاً، بباله، بكتابي الجمهورية والنواميس لأفلاطون، وعندما تأمّل توما الأكويني في المسيحية محتفظاً بكتابي السياسة وعلم الأخلاق إلى نيقوماخوس لأرسطو بباله أيضاً، ظلّا محصورين ضمن دائرة يمكن لمركزها الثابت أن يكون الإيمان أو العقيدة الملّية. ومن المؤكّد أن الطريقة التي صيغ بها الإيمان أو المعتقد كنتيجة لتلك المقاربة ليست مطلقاً الرؤية ما قبل الفلسفية للإيمان، أو المعتقد، إنما هي نتيجة عملية تحويل وتأويل معقدة. وهذه، مثلاً، مسألة تستحق أن تعالج بحذر وخطوات مدروسة.

صحيح، مثلاً، أن كتاب النواميس لأفلاطون يؤمّن إطاراً مدنياً لفهم الشرائع الإلهية، والسنن النبوية والاجتماعات المؤسَّسة عليها؛ إلّا أن كتاب السياسة

لأرسطو لا يعالج، في المقابل، تلك المواضيع، فطبقة الكهنة حاضرة في هذا الكتاب كجزء من المدينة وليس كعنصر مكوِّن لها. ولكنْ هل أن كتاب النواميس لأفلاطون ـ أي، هل أن تناول أفلاطون لنواميس مينوس بالتحليل ـ كافٍ لتحليل الشرائع الإلهية التي جاء بها الأنبياء؟ إن ما تلقاه مينوس من الإله زيوس مختلف تماماً عمّا تلقاه موسى وعيسى ومحمد من تعاليم الله. وبالمثل، فإن مينوس لا يقارن بموسى وعيسى ومحمد. لقد كان هؤلاء السالفو الذكر رجالاً أنجزوا معجزات على مرأى وسَمع الجميع، وأصدروا شرائع جديدة ونظّموا اجتماعات التزمت بتلك الشرائع. وليست شرائعهم مقيّدة بمكان ولا بموقع معيّنين. إنها مستقرة، واستمرارها غير معرَّض للانقطاع: فهناك سلسلة حيّة من البشر تعيدها إلى ما كانت عليه وتتناقلها باستمرار. وعلاوة على ذلك، فإنها، في الإسلام والمسيحية، تشريعات عالمية قابلة للتطبيق على جميع البشر؛ وأما الحرب والدعوة كوسيلتين شرعيتين لنشر الرسالة. والفرق بين نواميس مينوس وتلك الشرائع يفرض نفسه تلقائياً، وقد أدرك فلاسفة الأمّتين الإسلامية واليهودية الذين تحرّوا في أمر النبوّة والوحي مستعينين بكتاب النواميس لأفلاطون، هذا الفرق إدراكاً مؤكداً. فبأي معنى كانوا قد رأوا أن مناقشة ظاهرة إغريقية من قِبَل أفلاطون يمكن أن تساعدهم على إجراء مناقشتهم الخاصة ـ المناقشة النظرية الكاملة الوحيدة التي وصلت إلينا - عن الأعمال التأسيسية وعن مؤسسي ملل الوحي على حدٍّ سواء؟

أما فيما يتعلّق بالحالة في المسيحية اللاتينية، فلم يكن هناك، قبل توما الأكويني، فلسفة مدنية بالمعنى الدقيق. فقد ارتسم في القرن الثالث عشر طريقان: تمثَّل الأول باعتماد نهج الفارابي وابن سينا وابن رشد وميمونيدس، وبتطوير النموذج الأفلاطوني وتطبيقه؛ تلك كانت الطريق التي سلكها روجر بيكون، إنما لم يكتب لها أن تزدهر ولا أن تُتّبع في المسيحية اللاتينية. وأمّا الطريق الثانية فقضت بالانطلاق من نقطة الصفر وباحتذاء حذو نموذج السياسة لأرسطو وببناء مقاربة جديدة. وقد استلزمت هذه المقاربة التمييز بين الممالك

الطبيعية وتلك الممالك فوق الطبيعية، وحصر مجال الفلسفة المدنية، وتُرِك لعلم الكلام معالجة المتبقي من المسائل. وبذلك أصبحت الفلسفة المدنية مقتصرة على شرائع الإنسان وشؤونه، وإن ما كان يشكِّل القضية المركزية للفلسفة المدنية لدى الأمّة المسلمة ـ أي العلاقة بين قوانين الطبيعة والعُرف والشريعة الإلهية ـ صار يثار ويُناقَش، بعد ذلك، في إطار علم الكلام، عوضاً عن أن يناقش كمسائل في الفلسفة المدنية. وعندما حاول دانتي ومرسيليه دي بادوفا أن يحررا الفلسفة المدنية من خضوعها المفترض للاهوت، اضطرا إلى إجراء تعديل على فلسفة أرسطو المدنية واستكملاها لكي يصبح بالإمكان التكلم في المسألة السياسية المركزية، في راهن ذلك الزمان، ألا وهي العلاقة بين إمبراطورية روما المقدّسة والكنيسة الرومانية المقدّسة.

علم الفقه والفلسفة المدنية

من أجل إدراك الفلسفة المدنية كما طبِّقت داخل الأمّة المسلمة، من المناسب أن نبدأ من حيث بدأ المؤلفون المسلمون أنفسهم: أي من التأمل المنطقي في الحياة المدنية للأمّة المسلمة. إن الفيلسوف المدني المسلم قد تماهى، على غرار ابن ملّته، مع الاجتماع الإسلامي، أي \الأمّة. ومن الجدير ذكره في هذا الخصوص أنّ مفهوم السياسة المدنية الملّية لم يعد مدرجاً في معجمنا المدني؛ غير أن ذلك لا يغيِّر حقيقة أن هؤلاء الفلاسفة عاشوا ضمن ملّة كان فيها هذا المفهوم قائماً، ويطغى على عقول الناس، ويحدِّد، بصورة قوية، تبعياتهم المدنية، ويوجِّه بالتالي، علاقاتهم الاجتماعية في زمن الحرب وفي زمن السلم. ولقد كانت الدولة المدنية الإسلامية التي ازدهرت فيها الفلسفة المدنية عقب المرحلة الهلّينية أمّة تضبط، أو تزعم أنها تضبط، بواسطة شريعة فريدة أنزلت في الأصل بالوحي على نبيّ-مشرِّع، حياة سائر أعضائها، بالتلازم مع أنظمة شرعية إضافية (الإدارية والعامة والعرفية) كانت تعترف بها الشريعة

الإلهية. وليس للتمييز البديهي، بالنسبة إلينا، بين "العام" و"الخاص"، و"الملّي" و"الدنيوي" في الشريعة، الوزن عينه الذي له في النظم القانونية الحديثة.

وباعتبار الفيلسوف المدني من أهل مثل هذه الدولة الملّية، فإنه قد استهلّ تأمّله بمحاولة فهم أصل الشريعة الإلهية وميزتها والهدف منها، والتي حدّدت ما كان أبناء ملّته يعتبرونه صواباً أو ضلالاً، فاضلاً أو فاسقاً، نبيلاً أو خسيساً. وباعتباره من المدنيين الصالحين، أيضاً، فقد وجد نفسه، ملزماً بالتعريف الشرعي لتلك المسائل، وكان يؤمن أو يتصرف وفقاً لما تلزمه به تلك الشريعة. فالتقدير الدقيق لتلك الأمور كان يدخل في صلاحية علم الفقه الذي اعتبرته الأمّة الإسلامية علم الشريعة بامتياز. ويعتمد هذا الأخير، أي علم الفقه، على مجموعة من المصادر المنقولة بواسطة المشرِّع الإلهي. وتلك المصادر مقبولة، ولا تقبل المراجعة، وتعتبر بديهيات. وهكذا فقد اجتهد الفقه انطلاقاً من هذه المصادر، آخذاً في الحسبان نية المشرِّع (أي الأسباب التي دفعت إلى إصدار هذه الشرعة وما كان ينوي إنجازه بواسطتها لصالح أمّته)، مستنبطاً ما قدَّرته الشريعة من أمور لم يحدّدها المشرِّع صراحة.

وبمقدار ما لا يتساءل الفقيه حول تلك المصادر، مكتفياً بما استنبطه منها، فإنه ليس في وضعية تسمح له بفهمها، فكم بالحري أن يسوِّغها ويناصرها. عند ذلك، فإنّه يحصر نشاطه ضمن حدود شرعته هو، ولا يتمكن حتى من إجراء عرض تام لشرعته بالذات. (وما عرف في الأمّة المسلمة على أنه علم أصول الفقه، أو أسس الفقه، اقتصر على دراسة منهج إثبات مصادر الشريعة والوسائل الصالحة لاستنباط شرائع جزئية انطلاقاً من تلك المصادر). لذلك، كان الفيلسوف السياسي، منذ البدء، مضطراً لتوسيع أفقه إلى ما يتعدى أفق الفقيه، إذا ما أراد الوصول إلى فهم متماسك منطقي للشريعة التي قد اعتنقها.

وباعتباره عضواً صالحاً في ملّته، فإنه كان ملتزماً بالآراء والأفعال التي تمليها عليه شريعته الخاصة كما حددها الفقيه. غير أنه كفيلسوف سياسي، فإنه

كان مجبراً على أن يمضي إلى ما يتعدى الفقه وأن يحاول إدراك أسس الأمّة الملّية الإسلامية. فكان مضطراً إلى طرح أسئلة لم يكن الفقهاء ملزمين بطرحها، ولا كانوا قادرين حتى على طرحها، بصفتهم تلك: لماذا ينبغي على الأمّة المدنية أن تكون أمّة ملّية؟ لماذا ينبغي أن يكون قائد الأمّة المدنية أو المشرِّع فيها، نبياً أو ممثلاً لنبي؟ ولماذا ينبغي أن تُحكم الأمة المدنية بشريعة إلهية؟

لقد قادت هذه الأسئلة حتماً إلى تقصي مختلف أنواع الأمم المدنية، والسياسات والشرائع، وتحديد الفضائل العائدة لها. ولقد كان من شأن ذلك التقصي إظهار حاجة النوع البشري الكلية لقيام اجتماع مدني، وتنوّع صوره المحتملة والفعلية. كما أنه كان من شأنه أن يكشف النقاب عن تنوع الآراء بخصوص غاية الإنسان أو كماله، إضافة إلى الوسائل الناجعة لبلوغهما. وقد كشف أيضاً عن أن أبناء مختلف الأمم المدنية يلتزمون بآراء وأفعال، تضرب جذورها في مصادر مختلفة ثلاثة: بعضها ينتمي إلى طبيعة الإنسان ويشترك فيها جميع البشر، وبعضها الآخر ينتمي إلى العقل والعُرف، وأمّا ثالث تلك المصادر فإنّه ينتمي إلى أصل إلهي.

إن تنوع الآراء في مسائل الإنسان، والمزاعم المتناقضة لهذه الآراء، كانت تعبيراً عن الحاجة إلى تقصٍ من شأنه إحلال معرفة متوافرة للإنسان بصفته إنساناً محل تلك الآراء. وباختصار، لقد بدا أن وجود هذه الآراء الإنسانية المتنوعة والمتناقضة بحاجة إلى نوع النشاط الذي تقوم به الفلسفة المدنية. وكان ذلك هو منظور الفيلسوف المدني، بخلاف منظور أبناء مدينته. إنّ أفقه الجديد كان أرحب: فقد فهم وتجاوز أفقهم (وأفقه بالذات) باعتباره من المدنيين الصالحين؛ وعلى غرارهم، فقد التزم بالفرائض الإلهية وعمل بما يتوافق معها. وبالنسبة إليهم، فإن الاعتقاد مسوغ ومبرّر بذاته. فهؤلاء لم يكونوا مربكين بحجج الذين لا يؤمنون بأي سنّة ملّية أو سنّة إلهية، وهم يعيشون حياتهم تبعاً لتصوّرهم هم. كما لم يكن يحدوهم أي إحساس بالدهشة، ذلك الإحساس الذي لا يهدأ إلى أن يتمّ إثبات المعتقدات أو استبدالها بأسمى معرفة ممكنة بالنسبة إلى الإنسان.

لقد اكتشف الفلاسفة المدنيون هذا الأفق الجديد في كتابات الفلاسفة المدنيين الأقدمين، وخصوصاً أفلاطون وأرسطو. وقد وضعتهم تلك الكتابات أمام تحدٍّ كبير وهائل ألا وهو أن معتقداتهم الملّية، (وبخاصة تلك المتعلّقة بغايات الإنسان والسياسة المدنية التي تقودهم إليها على نحو أفضل)، ينبغي أن تخضع لتقصٍّ من شأن نتائجه أن تؤيِّد هذه المعتقدات أو أن تحل محلها. لقد مثّل الفلاسفة المدنيون أولئك الأعضاء في الجماعة المسلمة الذين واجهوا التحدي بدلاً من الاكتفاء بالتعامل مع الفلسفة اليونانية كمذهب غريب، والسعي إلى رفضها من دون فهم مقاصدها، أو دفن رؤوسهم في الرمال. وبإتّباعهم هذا المسلك، فإنهم لم يحظوا دائماً بتفهم أبناء ملّتهم أو دعمهم.

اللاهوت الطبيعي ولاهوت الوحي

ينبغي التمييز بدايةً بين اللاهوت، أو علم الكلام، والفكر المدني للاهوتيين، أو المتكلمين. ولكي تُدرك التباينات فيما بينهما، فثمة حاجة للمضي إلى ما يتعدى كتابات الفلاسفة المدنيين أنفسهم. فلقد كان بعض هؤلاء من المتكلمين أيضاً؛ غير أنهم كانوا جميعاً، بمن فيهم الذين لم يكونوا لاهوتيين، أومتكلّمين، أو كانوا ينتقدون اللاهوت، أو علم الكلام، مطّلعين على اللاهوت، أو علم الكلام، ولقد أنتجوا هم أنفسهم بعض أبرز العروض في مبادئه وتاريخه. وبالطبع، فإن علم الكلام نشأ قبل الفلسفة المدنية في الأمة الإسلامية ثم داخل الأمّة اليهودية. ولقد شكّل ذلك أوّل جواب على التحديات التي طرحها الفكر الهلّيني وفكر مختلف الملل ما قبل الإسلامية. ولم يكن هذا العلم يمتّ بأي صلة إلى سميّهِ لدى الفلاسفة الوثنيين، لاسيما أرسطو. فبالنسبة لأرسطو، كان اللاهوت بمثابة بحث في الأمور الإلهية، أو في المبادئ الأولى بمقدار ما كان بإمكان عقل الإنسان أن يرقى إليها من دون مساعدة؛ أي باعتباره متميّزاً عن عرض الأمور الإلهية الذي يقدِّمه مدوّنو الأساطير (Mythographers) والشعراء والمشرِّعون وإرث الأسلاف. وفي المسيحية

اللاتينية، فإن التدقيق في الأمور الإلهية، التي لا تعتمد بالضرورة على الوحي الإلهي، والتي يمكن لعقل الإنسان إدراكها من دون مساعدة، إنّ ذلك التدقيق هو ما يطلق عليه اسم اللاهوت "الطبيعي" بالتضاد مع لاهوت "الوحي".

وخلافاً للاهوت الطبيعة، فإن لاهوت الوحي يستنبط مبادئه من النبأ عن الأمور الإلهية التي أوحى بها الله نفسه لأنبيائه أو بواسطة تجسُّدِه بالذات؛ وليست تلك المبادئ حتماً بديهية لعقل الإنسان من دون مساعدة، إنما تصبح كذلك بالاعتقاد أو الإيمان، وتحديداً للإنسان الذي يمتلك ذلك المعتقد أو الإيمان، وحسب. وهو محاولة لتوضيح هذه النبأ الإلهي أو تأويله (كما هو مثبت في القرآن وفي سيرة الرسول وأقواله)، من أجل تقديم البرهان على إمكانها ونصرتها في وجه كل الذين يعارضونها، أمثال الشُكّاك وغير المؤمنين، أو أولئك الذين يعتقدون بصحة مبادئ إلهية أخرى. وهكذا، فخلافاً لمبادئ اللاهوت الطبيعي الذي يمكن لعقل الإنسان أن يدركه من دون مساعدة، وبالتالي غير المحدود بأمّة مدنية أو ملّية خاصة، فإنَّ أصول لاهوت الوحي قابلة للاطلاع عليها والإلمام بها فقط من قبل أبناء ملّة خاصة يعتقدون أو يؤمنون بالوحي الأصلي وبصدق ناقل النبأ. وعلى غرار علم الفقه فإن علم كلام الوحي مُلك الملّة الخاصة التي ازدهر فيها. وهكذا، فإن هناك تعددية في علم كلام الوحي مثلما هناك تعدد في الأمم الملّية، إذ قد يحدث لكل تلك المذاهب الكلامية أن تطبق مناهج عقلانية أو علمية، وأحياناً المنهج أو المناهج عينها؛ ولا يغير هذا الأمر شيئاً في تعدديتها، ويبقى مجال تطبيقها محصوراً في الأمة الملّية التي تنتسب إليها. ولئن كان ممكناً الحديث عن لاهوت طبيعي، كما هو في ذاته، أي بصرف النظر عن الأمّة المدنية أو الملّية التي شهد فيها تبلوره، فإنه من المستحيل قول الشيء عينه في شأن علم كلام الوحي إذ لا يمكن تصور، علم كلام الوحي من دون وحي إلهي خاص، فهو مرتبط أساساً بالأمة الملّية التي تطوّر ضمنها: فهو بالمعنى الأوسع لاهوت، أو علم كلام، إسلامي أو يهودي أو مسيحي.

يستطيع المرء هنا وصف علم الكلام المدني بعلم لاهوتي مختصّ يعالج مسائل مدنية انطلاقاً من تعليم الوحي. ولكن، لأن علم الكلام يهتم بتوضيح وتعزيز الآراء والممارسات الأساسية المكرَّسة لصالح دولة مدنية ملّية من قبل رئيس هذه السياسة الأوّل، يكون بمعنى ما علم كلام مدني. وفي الواقع، فإن هذا الدافع وهذه الوظيفة المدنية تبدوان في أصل علم كلام الوحي، ليس في الإسلام وحده، إنما في ملل الوحي الثلاث أيضاً. فكلها واجهت مهمة مواجهة تحدي الفلسفة اليونانية؛ فلقد واجهت كل منها رفض أبناء الملل الأخرى لوحيها الجديد، وتصدت لمحاججتهم له؛ كما كانت كل واحدة منها مهددة بانقسامات داخلية وببدع من شأنها أن تعرّض التأويل الشائع للوحي الأصلي للشكّ. لقد كان علم الفقه (وهو العلم الذي يحدّد ما يجب على الأمة الملّية أن تعتقد به وأن تفعله استناداً إلى ما يُستنبط من أقوال وأفعال مؤسس الأمة الملّية الخاصة)، كان هذا الفقه إذاً لا يزال غير مهيأ لمواجهة تلك الاحتمالات. وهكذا، برزت الحاجة لمَلَكَة أو علم أو صناعة كلام يقتدر به الإنسان، بالجدل، على نصرة الآراء والأفعال المعيّنة بالوحي والتي صرّح بها واضع الملّة، وتزييف كل ما خالفها بالأقاويل، سواء بالاعتماد على الفلسفة أم على وحي آخر أم على ابتداعات داخلية.

وكان على الفلسفة المدنية إيلاء علم الكلام اهتماماً خاصاً لأسبابٍ عديدة. كان هناك بادئ ذي بدء الدافع المدني الذي أوجد علم الكلام. (فعلم كلام الوحي داخل الأمّة المسلمة نشأ بهدف حلّ الخلافات حول تعيين هوية الولي الشرعي للأمّة، بقدر ما نشأ من أجل توضيح العدل الإلهي والدفاع عنه ولزوميّاته في ما يخص حياة الإنسان على الأرض). وبعد ذلك، بذل علم الكلام قصارى جهده من أجل الإتيان بتفسير عقلاني لأسمى المعتقدات وأهمها، التي استندت إليها آراء الملّة وسيَرها الخاصة، ومن أجل نصرتها بكل الوسائل المتاحة. أضف إلى ذلك أن علم الكلام كان العلم الملّي الأكثر انفتاحاً على نداء العقل. كل ذلك كان يتطلب من الفلاسفة المدنيين أن يحدّوا من

الدائرتين الخاصتين بكل من علم الكلام والفلسفة المدنية، وأن يميزوا بين المبادئ والأهداف الخاصة بكل منهما، وأن يحددوا العلاقة الصحيحة بينها.

علم الكلام وعلم الفقه

كان علم الكلام يحتل مكاناً مهماً، إنما ملحقاً بالتأكيد، وسط علوم الدين الإسلامية. وهو لم يعتبر يوماً العلم الديني الأسمى أو "مَلِك" العلوم، على غرار ما كان في المسيحية اللاتينية. فلقد احتل علم الفقه تلك المنزلة، وكان علماء الفقه هم المؤتمنون على الشريعة، بحيث كانت صلاحية التحقّق من مبادئ الشريعة موكلة إليهم؛ وهم الذين يحدّدون نمط تطبيقها في ظروف جديدة، والأهم من ذلك أنه كانت لديهم وحدهم، أيضاً، صلاحية إعلان ما كان يشكِّل المعتقد الحق والفعل الصحيح. وعندما حاول المعتزلة، في بغداد، في القرن التاسع، على سبيل المثال، إجبار القضاة والفقهاء الذين لم يكونوا من أتباعهم على الالتزام بمذهبهم الكلامي، واجهوا هناك مقاومة عارمة، لأنه لم يكن لعلم الكلام وحده صلاحية تحديد أي من المسائل النظرية أو العملية الأساسية المتعلِّقة بالأمّة المسلمة. فلقد كانت وظيفته الدفاع عمّا اعتبره الفقهاء المعنى الحق للشريعة. ولم يكن الفقهاء، مثلهم مثل الفلاسفة والمتصوِّفة، منهمكين كثيراً بنوع المنهج العقلي الذي كان يستعمله علم الكلام؛ إذ كانوا يحكمون عليه تبعاً لنتائجه العملية، فقاموا برعايته وتشجيعه عندما كانوا يحتاجونه، وكانوا يراقبونه مراقبة شديدة ويعملون على قمعه كلما بدا أنه يزرع الشكَّ في أذهان المؤمنين، ويغرقهم في جدل عقيم وخطر، أو يحوِّلهم عن واجباتهم الشرعية.

لقد أظهرت الفلسفة المدنية خليطاً عجيباً من الإعجاب بالمنفعة العملية لعلم الكلام، والاحتقار لادعاءاته النظرية. ومن وجهة نظر الفلسفة وعلم المنطق كل علم كلام الوحي هو، في أحسن الأحوال، علم جدلي، أكثر منه برهاني، إذ

لا يمكن للعقل الإنساني، الذي لا يلقي أي مساعدة، أن يتحقق من مبادئه أو أن يقبلها كبديهيات، لانها مبادئ تتلقاها وتقر بها طائفة خاصة كمبادئ تتعلق بسلطة الشخص الذي نزلت عليه هذه المبادئ بواسطة الوحي. كما أن المؤمن يرى النبأ الموحى أجدر بالإيمان من أنواع الأنباء الأخرى (بما فيها المبادئ القابلة للبرهان، أو البديهية بذاتها، بالنسبة إلى العقل الإنسي الذي لا يلقى مساعدة). غير أنّهَ لاشيء من ذلك يغير الطابع الجدلي لتلك المبادئ. ولذلك أطلق الفلاسفة على المتكلمين اسم علماء الجدل، **(Dialecticians)**، وأطلقوا على علمهم اسم علم الجدل. علاوة على ذلك، أكّد الفلاسفة على الهدف العملي لعلم الكلام ولبراهينه لصالح معتقدات ملّة خاصة وطريقة حياتها، وضد كل الذين يعارضونها .

وكان علم الكلام يؤيّد أهدافه النظرية انطلاقاً من عجز العقل الإنسي لوحده عن إثبات وجود الأمور التي تتجاوز قدرته. ينبغي على البرهان، إذاً، أن يعتمد على الوحي الإلهي، أي على مجموعة معارف أتت بها الشريعة الإلهية. وقد برزت هذه الحجة باستمرار وسط علماء الكلام، بحيث شكّلت أساس مذهب علم الكلام عند الأشعرية، وأساس التمييز بين الأمور "فوق الطبيعية" والأمور "الطبيعية" عند الغزالي وتوما الأكويني. إلّا أن الصعوبة نابعة إما من عدم وجود برهان من كتاب مقدّس أو من عدم موافقة المتعلمين وتراث السلف على أن هذه الطريقة في تصور علم الكلام قد فرضتها الشريعة. وكانت النتيجة أن تلك الرؤية لعلم لكلام ولطبيعة مبادئه لم تنجح في بلوغ مرتبة تأويل الشريعة المُسنَد والملزِم، إذ إنّ صلاحية إجراء مثل هذا التأويل كانت مناطة بعلم الفقه. لذلك، فإنه كان على المسلم الذي يريد البرهنة على الطابع الملزم لموقف يتخذه علم الكلام أن يستعين برأي شرعي لعلماء الفقه حول هذه المسألة؛ أو إذا كان الفيلسوف نفسه عالم فقه معتمَداً، مثل ابن رشد، فعليه الفحص عن الشريعة الإلهية وأن يقدِّر المنزلة الشرعية للآراء الكلامية ولممارسة علم الكلام، على حدّ سواء.

ومن ناحية أخرى، فإن معظم علماء الكلام من المعتزلة قد افترضوا أن العقل الإنسي، لوحده، قابل لبلوغ كل شيء شريطة أن يكون لديه متسع من الوقت، وأن ينكبّ على المعرفة. وأكّدوا أنّ النبوة والوحي ضروريان لأن الإنسان بحاجة لأن يطّلع على ما هو ضروري لنيل سعادته في الدنيا وفي الآخرة. وكان ذلك متاحاً للبعض لو خُصِّص للأمر الوقت الكافي والقدرة على التفكير والمثابرة؛ غير أنه حين نزل الوحي، كان هناك بون شاسع بين ما كان يدركه الإنسان وما كان بحاجة إلى معرفته. لأنّ ما يعرفه الإنسان في وقت معيّن كان يعتمد على الكثير من المصادَفات؛ وفي كل الأحوال، فإنه لا يسع سائر البشر أن يعرفوا ما هم بحاجة إلى معرفته معرفة جيّدة، ليتصرفوا بموجبه. فالوحي هو فعل للرحمة الإلهية التي تلغي كل دور لما هو عرضي، أكثر منه نقل للأنباء حول الأمور التي تتميّز بطبيعة خاصة تجعل العقل الإنسي غير قابل لبلوغها من دون مساعدة.

وعلى هذا الأساس، فإنَّ المسألة تصبح مسألة التحقق ممّا إذا كان هذا التأويل للمعرفة التي تزودنا بها الشريعة الإلهية هو الصحيح، أم أنَّ الصحيح يكمن في الموقف الأسبق لعلم الكلام. أمّا الشريعة الإلهية من جهتها فإنَّها تميل إلى تعزيز هذا التأويل الذي قدمه المعتزلة؛ وإلّا فإنها تحثّ الفرد على تعليق حكمه وعلى إعلان أن الشريعة الإلهية تتمتّع بمعرفة كل الأشياء ولكنها لا تعيِّن طبيعتها ولا الطريقة الموصلة إلى معرفتها. فإذاً، على كل مسلم أن يعرف طبيعة الأشياء إلى أبعد حدّ ممكن، بالاستعانة بأفضل طريقة متاحة. لذلك، ليس من المفاجئ أن يتوصل الفلاسفة في الأمة الإسلامية إلى وضعٍ اعتبروا فيه أن ما يعنيه هذا الأمر هو معرفة أسمى الأشياء باستخدام أفضل طريقة، أي باستعمال البرهان وتحصيل العلم إلى أبعد حدّ ممكن. أمّا إذا كان أي وجه نظري للشريعة بحاجة إلى تأويل، فإن هذه المهمة تقع على كاهل الفيلسوف بدلاً من عالم الكلام. لذلك، يمكن أن نصوغ موقف الفلسفة داخل الأمّة الإسلامية على

النحو التالي: تعرض الشريعة الإلهية المبادئ التي تحكم معتقدات الأمّة المسلمة وأفعالها؛ والتحديد الشرعي لما يجب على الأمّة أن تعتقد به وتفعله مناط باللذين هم أكثر قدرة على إجراء استنباطات شرعية، ألا وهم الفقهاء؛ ومن ناحية أخرى، ينبغي أن يكون تأويل الأشياء النظرية للشريعة مناطاً بأبناء الملّة الذين يتمتعون، من جهتهم، بأفضل التأهيل للقيام بهذا الدور، ألا وهم الفلاسفة.

ورغم أن علم الكلام قد حرم من زعمه أن يكون أفضل وسيلة لمعرفة المواضيع النظرية، إلّا أن الفلسفة تبقى، مع ذلك، مدركة تمام الإدراك للدور العملي لعلم الكلام، ذلك الدور الذي يمنح كل علم الكلام تقريباً طابعاً مدنياً بارزاً. وباعتبار الفلسفة المدنية معرفة عملية، فإنها تسعى لبلوغ غايات عملية، والمحافظة على الخير الذي حققته الأمّة، وتحسينه، أو إصلاحه، بغية الوصول إلى خير أسمى. وانطلاقاً من ذلك يمكننا القول بأنّ علم الكلام المدني كمعرفة مستقلة لم يكن قادراً على الاضطلاع بهذه الوظيفة بشكل مناسب. فمن أجل حماية ما هو خير، وتحسينه وإصلاحه، ضمن أمّة ما، ثمة حاجة إلى نصائح امرئ قد عرف، أو اختار لنفسه هدف معرفة أسمى كمال ممكن للإنسان وللمجتمع، وطوَّر في الوقت نفسه، القدرة على إيجاد ما هو أفضل لأمّة خاصة في وقت محدَّد. لذلك، فإن الفلسفة المدنية تصرّ على ضرورة أن يدرِّب الفيلسوف نفسه على القيام بالدورين معاً، أي تلازم المعرفة النظرية مع الفضائل العملية. وهكذا فإنّ الفيلسوف سيكون قادراً، بفضل هذا التوليف، على الاضطلاع بوظيفة عالم الكلام المدني الذي تحتاجه جماعته أمسّ الحاجة، ألا وهي أن يساعدها على حماية الخير الموجود وتوجيهها نحو الخير الذي ينبغي أن تطمح إليه، بالاستعانة بمعرفته وحصافته. وهكذا فإن الفلسفة الإسلامية تعتبر علم الكلام المدني بمثابة وظيفة ثانوية للفلسفة المدنية؛ وطالما أن الفلاسفة يخاطبون أبناء أمّتهم بهدف إطلاعهم على الشأن المدني، ـ على ما يريدون

دفعهم إلى الاعتقاد به أو القيام به ـ فإنهم يتكلمون ويكتبون دوماً كمتكلمين مدنيين، أي أنهم ينتصرون لبعض المعتقدات والأفعال ويستنكرون بعضاً آخر. إن مصنفاتهم التي وصلت إلينا ليست مصنّفات نظرية، أو علمية صرف، إنما هي تطبيقية أو مدنية؛ فهي تفترض مسبقاً فهماً نظرياً أو علمياً للقضايا المطروحة آخذين في الاعتبار ظروف الأمّة التي يخاطبونها، وطبعها.

الفصل الثالث

تأسيس الفلسفة الإسلامية

إن الإرث الرئيسي للفلسفة الإسلامية، كما نعرفه اليوم، قد تأسَّس على يد الفارابي. ولم يترافق الاحترام الذي قابله فيه من أتوا من بعده، دائماً، مع تفهّم واضح لدوره كمؤسِّس، ولا مع تقدير شامل لإنجازه كفيلسوف. ولقد دعا فلاسفة عظماء أمثال ابن سينا وابن رشد والملّا صدرا الشيرازي، باستمرار، للتذكير بأننا نحتاج إلى أن نتعرف أكثر فأكثر، وبصورة أفضل على أهمية هذا الإسهام. غير أنهم لا يساعدوننا على فهم اهتمامه المركزي أو السبيل الذي اختطه لنفسه. وبصفتهم فلاسفة أيضاً، فلقد كانت لديهم اهتمامات وسبل فردية خاصة. لذا، ينبغي علينا أن نفحص عن مصنّفاته هو لكي نستطيع بعد ذلك أن نقوِّم تقويماً صحيحاً علاقته مع أسلافه المسلمين والهلّينيين، وكيفية بنائه الإرث الرئيسي للفلسفة الإسلامية. ولا تدّعي ملاحظاتنا التالية أن تكون أكثر من انطباعات أولية، باعتبار أن عملية إعادة اكتشاف الفارابي ودراسة مصنّفاته لا تزال مستمرة حتى الآن.

الفارابي والكِنْدي والرازي

في العادة، فإن مؤرخي الفلسفة الإسلامية يتناولون الفارابي ابتداءً من مسألة

ترجمة النصوص الفلسفية وأدبيات الترجمة. فقد أحصوا المصنّفات المترجمة من اليونانية ومن السريانية أو من الاثنتين معاً، ووصفوا تقنيات الترجمة ولخّصوا وأعادوا صياغة نصوصاً مهمة أمثال لاهوت أرسطو أو ما يُسمّى بـ *Liber de Causis*. وما كانوا قد تجنبوه عموماً هو التساؤل حول ما فعله الفلاسفة المسلمون بتلك الأدبيات المترجمة وهذا ما نحتاج إلى أن نقوم به غالباً. لقد استُعمل مصنّف مثل لاهوت أرسطو، من قبل الفارابي والسهروردي والملّا صدرا الشيرازي إضافة إلى آخرين. فهل استوعبوه مجرّد استيعاب، أم أنهم حاولوا أن يدرسوه ويفهموه ويعدِّلوه ويتمِّموه ويستعملوه بشتى الطرق؟ وبصورة أعمّ، فهل كان تاريخ الأفلاطونية المحدثة في الإسلام تاريخاً للأفكار التي لم تستطع إلّا أن تجري، إن جاز القول، في مجرى النهر الذي حفره الإسلام وحسب؟ علماً أن ذلك الأمر هو، بالنسبة إلى العديد من الفلاسفة المسلمين، تاريخ استخدام واعٍ ومتعدّد الجوانب. وفي الحقيقة، فإن الفارابي هو الذي أرشدهم إلى كيفية استعمال الأدبيات الأفلاطونية المحدثة وإلى الهدف المطلوب بلوغه من هذا الاستعمال.

إن مؤرخي الفلسفة الإسلامية قد انكبوا بعد ذلك على بدايات علم الكلام الإسلامي. ولأن الفلسفة معنية، فإن الإسهام الرئيسي لعلم الكلام الإسلامي كان في الأساس إعداد الأرض لها، وتنقية فكر الأمّة الإسلامية وموقفها وتدريبها على استخدام العقل، وصولاً إلى نقطة استطاعت فيها الفلسفة أن تضرب لنفسها جذوراً وأن تنمو وتطوّر. ومن ناحية معينة، فإن ما يعنيه هذا الأمر بسيط للغاية: عندما نتأمل في نشأة أي اجتماع ملّي، نلاحظ أنه غارق كلياً في الوحي والرسالة الإلهية. وهذه الجماعة ليست في وضع يشجعها على التأمّل الهادئ، أو على استنباط لزوميات الوحي. لذلك فإن ثمة حاجة إلى بعض الوقت للانتقال إلى هذه المرحلة الأخيرة؛ وهنا يلعب علم الكلام دوراً مهماً. فهو يقبل الرسالة أو الشريعة \الإلهية أو الوحي، ويبتعد شيئاً فشيئاً عن هذا المصدر الأصلي (لذا فإن الاطلاع على تاريخ علم الكلام الإسلامي، في رأيي، هو مفيد بهذا الخصوص). لقد توسّع علم الكلام في شرح المشكلات العديدة التي

طرحها الوحي، كما حاول التوفيق بين الأقوال التي بدت متناقضة في الظاهر، وتوضيح ما خفي من ذلك الوحي. وهكذا فقد توصل المعتزلة، مثلاً، إلى استنتاج مفاده أن شروط الإيمان الحقيقي تتمثل في أن يعرف الفرد بنفسه (وبواسطة عقله وحده، وبمعزل عن إيمانه)، ما يلي: وجود الله، وجوهره وصفاته؛ إمكان النبوة والوحي؛ ما هو صواب وما هو باطل في أعمال الإنسان؛ وبنية العالم المادي وعلاقته بخالقه. كل ذلك، ينبغي، وفقاً للمعتزلة، أن يعرفه الإنسان بواسطة عقله، حتى قبل أن يزعم أنه صادق في إيمانه؛ وخلاف ذلك، فإن إيمانه يقوم على الإكراه ومحاكاة الآخرين ولا تكون إيماناً حقاً. وعندما يتذكر المرء نقطة الانطلاق - الوحي الإعجازي، وقوة تأثير أوامره على الإنسان -، فإنه يصبح مفهوماً حاجة أمّة ما لقرن أو قرنين من الزمن كي تصل إلى تلك الاستنتاجات. إنّ علم الكلام الإسلامي باعتماده هذا السبيل، فإنه كان من جهته يعبِّد الطريق للفلسفة الإسلامية حتى لو لم يكن ذلك ما قصده. لقد توجّب على الفلاسفة المسلمين، منذ البداية، أن يخصّوا علم الكلام باهتمام مميَّز. وكان هذا الأخير المنهج الملّي الأقرب إلى منهجهم بحيث وجدوا منفعة في التفكير في قضاياه، وطرقه واستنتاجاته.

وأخيراً، راح المؤرخون ينكبّون على دراسة المفكِّريْن اللذين بدا أنهما يمثلان بدايات الفلسفة الإسلامية تمثيلاً صحيحاً، ويستحقان بالتالي، أن يُعتبرا سلفي الفارابي ألا وهما الكندي والرازي. ليس هناك في حالة الكندي أي دليل، أقله في كتبه التي وصلت إلينا، أنه كان عالِم كلام أو من المعتزلة، رغم أنه عاصر الفترة التي كان معتزلة بغداد يلعبون فيها دوراً رسمياً مهماً، وأنه كان هو نفسه على علاقة ببلاط الخليفة الذي شجع تيار علم الكلام، ووصل به الأمر إلى حدّ رعايته. ومن ناحية أخرى، يبدو أن اهتمامه بما يمكن اعتباره مسألة المعتزلة المركزية - مسألة علم الكلام فيما خصّ المعرفة الإنسية والإلهية في آن قد اتّخذ منحى مغايراً نوعاً ما لما هو عليه عندهم.

ويبدو أنه يؤيد الفكرة القائلة بأن الإنسان، بما هو إنسان، قادر على بلوغ كل معرفة، حتى ولو كان ثمة سبيل آخر لبلوغ تلك المعرفة، وهو سبيل الوحي

الإلهي. وهذا الأخير، أي الوحي الإلهي يقصِّر من الدرب التي ينبغي على الإنسان إتباعها لبلوغ تلك المعرفة بجهوده الخاصة. ويمكن للمرء أن يستنتج من ذلك، توافقاً مع موقف المعتزلة في علم الكلام. غير أن تحليلاً أدقّ لكتابات الكِنْدي، يبيّن بوضوح أن روحية فكره وقصده ومضمونه مغايرة إلى حد بعيد لروحية فكر المعتزلة وقصده ومضمونه. والفرق الأهمّ هو اعتراف الكِنْدي بما يسميه الإسهام في الحق الذي قدّمه الأقدمين، الذين يعتبرهم أسلافه، والانفتاح وعرفان الجميل اللذين يبديهما لهذا الإسهام.

ولأول مرة يعبِّر فيلسوف مسلم بوضوح عن اهتمامه بما فكَّره وقدَّمه الفلاسفة من أمثال أفلاطون وأرسطو، أو الصابئة (Sabians)، لصالح المعرفة. ولا يعني هذا أنه يقبل كل ما جاء به هذا الإرث. وكما يقول في أحد المقاطع المشهورة، فإنه لمن واجبه أن يفهم ويستوعب، ويتمِّم، ويعدِّل ما قد نقله هذا الإرث، بلغته الخاصة، وتبعاً لتقاليده الخاصة، إلخ. علاوة على ذلك، فإن فكره يختلف عن فكر علماء الكلام بمقدار ما اهتمّ وكرَّس نفسه للعلوم التي يسميها "علوماً مستعصية" **(hard)**، وللعلوم التي تتطلّب مهارة مميّزة ودربة عملية.

ومن المعروف أنَّ أياً من علماء الكلام، في المرحلة المبكرة، لم يكن على درجة من البراعة، الكلية أو الجزئية، في علوم مثل الرياضيات، وعلم الفلك، والفيزياء، أو صناعة الموسيقى. وما يبدو أنه خاص بالإرث الفلسفي، هو أن هذا الإرث قد اعتبر الفلسفة أو الحكمة، منذ البدء، كمنهج لا يقتصر على مجادلة لانهائية متاح لأي كان أن يدلي بدلوه فيها بواسطة "العقل السليم" **(Right reason)** فالفلسفة تتألف من عدد من العلوم التي تتمتع باستقلال نسبي، وقد تمّ التفكير فيها على نحو مفصَّل ومناقشة مبادئها؛ كذلك، فهي أخضعت للنقد وعلَّق عليها سلسلة من المؤلفين التقليديين خضعت أعمالهم لدراسة مفصّلة ودقيقة؛ وهي تهتمّ، أي الفلسفة، بالعلاقة بين هذه العلوم وبمسألة تنظيم المعرفة.

ونجد مسبقاً أن الجو والأصل الأدبي لدى الكِنْدي مختلفان إلى حد بعيد

عن كل ما نعرفه عن علماء الكلام لتلك المرحلة، الذين رأوا في الفلسفة جملة من المذاهب مجهولة المصدر في معظمها. لقد كان علماء الكلام هؤلاء يعلنون، مثلاً: نحن لا نؤمن بذلك الأمر الذي يوافق عليه مجمل الفلاسفة. أما الكِنْدي فقد انتهج نهجاً آخر. من جهة أخرى، ولأن الكندي قد طرح ربّما مسألة الموازاة بين المعرفة الإنسية والمعرفة الإلهية، واعتبر المعرفة الإلهية وسيلة مباشرة أكثر لمعرفة كل أمر، فإنه ترك للفلاسفة اللاحقين إرثاً يتمثَّل بعددٍ من المسائل لا تزال مطروحة في الفلسفة الإسلامية ألا وهي: 1) خلق العالم: ما هي معناه، وما الفرق بين الفيض من جهة والعلّة الطبيعية (أي علل أرسطو الأربع) من جهة أخرى؛ 2) خلود الأنفس الفردية: ما معناه وكيفية البرهنة عليه؛ 3) المعرفة الإلهية بالجزئيات: ما إذا كان ثمة علاقة لها مع التنجيم، وكيف تتمّ، فهل تتمّ من خلال النجوم أم مباشرة. (وتجدر الإشارة من ناحية أخرى إلى أن النجوم بدأت تحتل مكاناً فسيحاً ابتعدنا عن علم الكلام واتجهنا إلى الفلسفة. ذلك أن علماء الكلام لم يكونوا يولون اهتماماً خاصاً بالنجوم أو بالأجسام السماوية. أمّا بالنسبة الفلاسفة سواء كانوا محفَّزين أم لا بعبادة النجوم الوثنية، أو بتقصي مبادئ العالم المادي، أو بأن ينسبوا إلى النجوم أرواحاً أو عقولاً، فقد تتنوع الأسباب ـ فإن طبيعة الأجسام السماوية قد أصبحت عندهم مسألة مهمة، بل مركزية).

وعند الفحص عن فكر الرازي، فإننا نلاحظ أن بعض المسائل أمثال خلق العالم أو خلود النفس، ليست بالنسبة إليه حكراً على اهتمام علماء الكلام، أو من يسمَّون الفلاسفة الملّيين. والرازي لم يكن كمفكِّر، يؤمن على الأرجح بالوحي، وقد قيل إنه كان يعتبر النبوة ضرباً من الخدعة، مع ذلك، بقي مهتمّاً بالدفاع عن فكرة خلق العالم وخلود الأنفس الفردية على طريقته. وبصورة عامة، فإن معظم المسائل التي أثارها الكِنْدي - وهي مسائل كانت على جانب خاص من الأهمية بالنسبة إلى الفيلسوف المسلم أو إلى ما سمّي بالفيلسوف الملّي - كانت في الحقيقة مطروحة، (ثم عولجت بطريقة مماثلة) من قبل الفلاسفة الوثنيين في الأزمنة ما قبل الإسلامية وفلاسفة الإسلام غير الملّيين على حدّ

سواء. فإذا أخذ فيلسوف موقفاً مؤيداً لما يعتبر عادة كرؤية تقليدية توراتية أو قرآنية للخلق أو ضدّها، على سبيل المثال، لا يبدو ذلك مرتبطاً ارتباطاً وثيقاً بواقع أنه يؤمن أو لا يؤمن بالوحي (يُعالج ميمونيدس هذه المسألة بطريقة معقّدة، ولكن مستنيرة، في كتابه Guide). غير أن الرازي، خلافاً للكِنْدي، اتخذ موقفاً جديداً، نوعاً ما، من الإرث الفلسفي والعلمي. وعلى غراره، فإنَّه قد اهتمّ بفكر كبار المؤلفين القدماء وبكتاباتهم. ولكن، في حين كان الكندي مقتنعاً بالاختيار الانتقائي من بين هذه الكتابات لتكييفها وفق الحاجات الجديدة لزمنه الخاص، اعتبر الرازي أن علاقته بالمفكّرين السالفين هي علاقة استمرار وارتقاء، من دون أن يعترف لأحد منهم - سواء كان أرسطو أو أفلاطون أم جالينوس - بشرف العثور على الحقيقة، كما لو أن دور الفلسفة أو العلم لن يكون سوى تعليقٍ لا نهاية له على هذا المؤلِّف، وفهمه وشرح آرائه ونصرة أفكاره. (إن هذا النوع من الجمود العقائدي لم يوجد أبداً تقريباً في الفلسفة الإسلامية على كل حال. وقد يكون الاستثناء الوحيد هو ابن رشد، علماً بأن كثيراً من الشكّ يساورني، في حالته، من أن ما جرى تأكيده عموماً عن علاقته بأرسطو يستند إلى دراسة دقيقة لأعماله). وهكذا، فإن الرازي كان يؤيّد، ضد أرسطو، عدداً مهماً من العقائد (متّصلة بالزمان وبالمكان، إلخ). وقد جرى تجاهل انتقاداته للفيلسوف اليوناني لفترة، غير أنها قد طرحت ثانية ضمن تيار غير أرسطوطاليسي أو مضاد لأرسطو في الفلسفة الإسلامية.

وأخيراً، فإن الرازي قد اعتنق تصوراً صارماً (وافترائياً في الظاهر)، بالأحرى، في ما يتعلَّق بمشكلة علاقة الوحي الإلهي والشريعة الإلهية والاجتماع الملّي، بالعلم والفلسفة. ويبدو أنَّه دفع المذهب في علم الكلام، إلى أقصاه، ذلك المذهب الذي يقول بأن الإنسان قابل مبدئياً، كإنسان، لبلوغ كل المعرفة. وقد نُسبت إليه فكرة أن العقل الإنسي هو الوسيلة الوحيدة لمعرفة العالم المادي والخير والشر، وأن كل مصدر آخر للمعرفة هو مجرد ادِّعاء وخداع.

إلّا أنه يجدر التذكير بأننا لا نملك سوى قسم ضئيل من أعمال هذين الفيلسوفين، وبأننا مقيَّدون بإعادة بناء فكرهما انطلاقاً من بيِّنة متشظّية. وبالطبع،

فإنَّه ليس مؤكداً أن تكون أعمالهما على هذا القدر من الكمال والتفصيل اللذين توحي بهما عناوينهما لقارئ اليوم الذي يخطر بباله مضمون الكتب الفلسفية اللاحقة التي حملت عناوين مماثلة؛ وإن بعض الأعمال التي صمدت كانت، على ما يبدو، رسائل قد كُتبت في عجالة. يبقى أنه يتعذر علينا المصادقة على مضمون كتاب لم يصلنا. فالفارابي هو أول مفكّر مسلم أورثنا عدداً ضخماً من المصنّفات الفلسفية الكاملة. صحيح أننا لا نمتلكها كلّها، وأننا إذا فكّرنا بالكمّ الصرف فسوف نجد أننا لا نمتلك أكثر من نصفها، غير أن هذا القدر يفوق كثيراً عدد مصنّفات الكِنْدي والرازي التي صمدت، ولاسيّما المصنّفات المتعلقة بالعلم المدني وعلم المنطق.

ومثلما لا يسعنا تفسير فكريْ الكندي والرازي على أنهما امتداد لعلم لكلام الإسلامي أو لتيار المعتزلة، فإنه لا يمكن لنا أن نختزل فكر الفارابي إلى مجرّد تطوير لفكرهما. لقد كتب الفارابي كتيّباً فنّد فيه علم ما بعد الطبيعة للرازي، ولم يصلنا. غير أنه، بصورة عامة، قد تجاهل الكنِدْي كلياً، وقد حذا الغزالي، وابن سينا وابن رشد، وفلاسفة آخرون حذوه في هذا الشأن. وفي كتاب عن الموسيقى (مهدي 1976، 76-78)، حيث ذُكر اسم الكِنْدي، اتهمه الفارابي بالتكلم على النظرية الموسيقية وتطبيقها من غير أن يُدرك ما يتكلم عنه.

إنَّ مؤرخي الفلسفة المتأخرين قد تبنّوا وجهة نظر الفارابي وابن سينا النقدية حول الكِنْدي والرازي؛ وقد استوحت انتقاداتهم، بقسم كبير منها، الأحكام التي أطلقها هذان الفيلسوفان، أي الفارابي وابن سينا، وأتباعهما. أما بخصوص الرازي، فإنّ هؤلاء المؤرخين قد أكّدوا أنه كان عالماً بالطبيعيات أكثر منه مفكراً ميتافيزيقياً أو فيلسوفاً، وقالوا في الكِنْدي إنه كانت لديه معرفة غير كاملة بعلم المنطق. وقد شكّلت هذه الانتقادات وغيرها ممّا شابهها، جزءاً لا يتجزأ من تراث الفلسفة الإسلامية في العصور اللاحقة، الذي نقله المؤرِّخون. غير أن الفرق لا يتوقف على أن الفارابي أضاف علم ما وراء الطبيعة أو علم المنطق إلى برنامج الفلسفة فحسب، أو على أنه يتفوق في معرفته بعلم ما وراء الطبيعة وعلم المنطق. إن نسيج فكره أكثر تماسكاً، ونوعية معرفته لأفلاطون ولأرسطو

تقع، إلى حدٍّ بعيد، على مستوى مختلف. لقد كان الفلاسفة الثلاثة يحوزون، بنحو متشابه على جملة النصوص الفلسفية المترجمة، وكانوا قادرين على بلوغ بعض المصادر الأولى. لقد كان الفارابي والرازي معاصرين لبعضهما بعضاً (توفي الفارابي بعد الرازي بعشرين سنة)، لذلك فإن الفارابي لم يكن يتمتع بأي امتياز ذي دلالة في ما يتعلق بالترجمات والتحريات العلمية، مقارنة مع الرازي. لذا ينبغي البحث في مكان آخر عن أسباب التباين فيما بينهما.

في نشأة فلسفة الفارابي

من أجل فهم منابع التيار الفلسفي الإسلامي الجديد، علينا أن ننكبّ على بعض تفاصيل الحقائق التاريخية الحاسمة. فالأجزاء المتبقية من مصنّف الفارابي، في نشأة الفلسفة، المفقود، تشكّل المصدر الأصلي الذي يسمح بإعادة تكوين هذا الفصل المهم من تاريخ الفلسفة، وليس ثمة سبب جدّي للتشكيك بخطوطه العريضة. وقد شرح فيه الفارابي أنه ينتمي إلى مدرسة فلسفية خاصة. وبحسب رأيه، فإن هذه المدرسة تشكّل امتداداً مباشراً لإرث التعليم الفلسفي الذي كان قائماً في الإسكندرية في القرنين الخامس والسادس الميلاديين. وهو، أي الفارابي، قد وصف انتقال تلك المدرسة من الإسكندرية إلى أنطاكيا، في حرّان، ثم إلى الشرق، إلى إيران، وأخيراً إلى بغداد. كما أنه أورد بعض المعلومات حول المعلِّمين، والتلامذة والكتب التي شكلت هذا الخط التعليمي. فلقد انقرضت تلك المدرسة باستثناء اثنين أو ثلاثة من الأتباع الذين ساهموا في بقاء هذا الإرث. وقد أفادنا الفارابي عن اسم معلّمه يوحنا بن حيلان، وهو كاهن مسيحي لم يُذكر اسمه كمدرِّس أو متعلِّم أو مؤلِّف، في أي مكان آخر.

ويبدو مؤكداً أنْ لا الكِنْدي ولا الرازي ولا أي فيلسوف آخر، في زمن بداية الإسلام، قد وصل إلى هذا الإرث التعليمي؛ وهذا لا يعني أنه كان بالإمكان الوصول إلى الكتّاب فقط بل إلى الكتب أيضاً، والعكس صحيح

أيضاً. لأن المسألة تتعلق بإرث ثنائي، شفوي ومكتوب في الوقت نفسه. لقد تمثَّل جزء مهم من هذا التراث بدراسة مصنّف التحليلات الثانية أو البرهان (Posterior Analytics) لأرسطو، وهو مصنّف المنطق الذي يعالج مسألة العلم والمنهج العلمي. وقد نقل الفارابي أن الكنيسة منعت دراسة مصنّفات عدة، وخاصة منها المصنّف السابق الذكر باعتباره مصنفاً خطيراً. ولقد كانت، أي الكنيسة، قد حصرت دراسة المنطق ببعض الأجزاء (أي المنطق الصوري وصولاً إلى بعض فصول التحليلات الأولى (Prior Analytics)، أو القياس)، وقد منعت تعليم الأجزاء الأخرى للجمهور. هذا يعني، بلا ريب، أنه كان مسموحاً لفرد ما بأن يدرس الفصول الأخرى على حدة، ممّا سمح باستمرار إرث دراسي. ثم أكّد الفارابي، بعد ذلك، أنه كان أوّل مسلم درس مصنّف البرهان. إن ما أراد الفارابي قوله، بلا شك، هو أنه كان أوّل من قرأ هذا المصنّف على يد رجل أمضى سنوات، وربما حياته كلها، في دراسته وفي محاولة فهمه بمساعدة معلِّم آخر كان بدوره قد فعل الشيء عينه مع معلِّم أسبق، وهلمّ جرا. فإذن، كان هناك صلة ما مع مدرسة الإسكندرية، وهذه الصلة كانت بالطبع مهمة. وما بدا أكثر أهمية هو معرفة ما حصّله الفارابي من إرث هذه المدرسة، وكيف كان بدوره قد فهمه وشرحه.

لقد ظهرت تلك الصلة بمدرسة الإسكندرية بطرق مختلفة عند الفارابي وزملائه، أتباعاً وخَلَفاً، ممن انتموا إلى هذا التراث الجديد. وفي وسعنا بالتالي أن نرصدها في كتابة ما سمِّي بالتعليقات الكبرى والصغرى (في حوزتنا اثنتان كتبهما الفارابي)، وفي ما تمّ إيلاؤه لنصوص أرسطو من عناية، تحليلاً وتفسيراً، وكذلك في استمرارية الإرث التعليمي. وبما أن أرسطو كان قد كتب المصنّف، فإن كتّاباً لاحقين قد عبَّروا عن آرائهم في الموضوع المعالج، بحيث كان كل ذلك يخضع للمناقشة. وعندما كانت تظهر هناك خلافات هامة فيما بينهم، فإنه كان يجري توضيحها. وتُذكر أسماء شُرَّاح قدماء فتتمّ المصادَقة على تفسيراتهم، أو يجري انتقادها، أو أنها تطوَّر بدقة؛ فيصبح الشرح، عندئذٍ، مستودعاً لمئات السنين من التأمّل في المسائل المطروحة في نصوص أرسطو.

من جهته يولي الشرح اهتماماً خاصاً ليس إلى النصوص فحسب، إنما إلى الترجمات اللاحقة للشرّاح السابقين أيضاً.

وهنا أيضاً، فإن الاهتمام بشرّاح قدماء لا يعني الموافقة على آرائهم، أو محاولة التوفيق فيما بينهم، بحيث يستطيع المرء أن يقبل بنظرة أحد المعلقين وأن يرفض نظرة آخر ويناقش نظرة مؤلِّف ثالث، وأن يبيّن أن نظرة هذا سطحية ونظرة ذاك عميقة. إن المسألة مسألة مجال مفتوح يتحرى فيه المفكِّر جميع الاحتمالات، ويفحص عن الإمكانيات المتضمَّنة في هذا الإرث. وفي النهاية، يضطر إلى صوغ رأيه الخاص. تلك هي على الأقل، كما بدت، السمات الخارجية لإرث مدرسة الإسكندرية.

وفي المقابل، فإن الكِنْدي قد ارتبط، بلا ريب، بما سمِّي مدرسة أثينا الهلّينية-الرومانية، بدلاً من مدرسة الإسكندرية. والشخصية الكبرى التي يُذكر اسمها عادة بالتلازم مع مدرسة أثينا هي بروكليس **(Proclus)**. وعندما تُذكر الأفلاطونية المحدثة، يغرب عن البال، غالباً، أن الأمر متعلق بإرث طويل الأجل معقّد ومتنوِّع الاتجاهات. وعلى كل حال، فإن كل الفلسفة، منذ أفلاطون، هي بشكل من الأشكال أفلاطونية محدثة. غير أن هناك عدة أنواع من الأفلاطونيين المحدثين. في العصر الوسيط، نجد أولئك الذين أولوا اهتماماً خاصاً لتعاليم أفلاطون المدنية، وضمّوا قسماً كبيراً من منطق أرسطو وعلم ما بعد الطبيعة عنده إلى الإرث الأفلاطوني. ثمّ هناك أفلاطونية أفلوطين المحدثة التي عالجت، على مدى صفحات عديدة، المشكلات التي طرحها المعلِّمان الكبيران: أفلاطون وأرسطو. فعندما يتحدث المرء عن الأفلاطونية المحدثة، ينبغي عدم الظنّ بأنها كانت بالضرورة إمّا توفيقية وإمّا مضادة للأرسطوطاليسية، أو مضادة للأفلاطونية. وبعد ذلك، هناك الأفلاطونية المحدثة للذين خلفوا أفلوطين، وخصوصاً الذين ترأسوا مدرستي أثينا والإسكندرية الفلسفيتين. وكمترئسين لهاتين المدرستين الفلسفيتين، فإنهم كانوا يعلِّمون، بادئ ذي بدء، أعمال أفلاطون وأرسطو. ولقد كانت الملاحظات التي قد دوَّنوها، أو تلك التي دوَّنها تلامذتهم، وأخيراً تعاليمهم، تقدَّم على شكل تعليقات، مطوَّلة ومتوسطة،

على مصنَّفات أفلاطون وأرسطو. إن معظم أفكارهم الخاصة، المختلفة، بلا ريب، عن أفكار المعلِّمين الكبيرين، متضمَّنة في تلك التعليقات على شكل شرح لبعض المفاهيم المستنبطة من النصوص الأفلاطونية والأرسطوطاليسية.

غير أن مدرسة أثينا تميّزت، أقله خلال جزء من فترة وجودها الطويلة، بتعاليم بروكليس، وأولئك الذين انخرطوا بإصرار في طريق صوغ علم للكون يتضمَّن عدة طبقات من الملائكة والأرواح، أي علم للكون لا أثر فيه لأفلوطين. لقد اهتموا بتأويل الأشياء أمثال السحر والإلهامات، وبالخيمياء أيضاً، التي لم يكن الأفلاطونيون المحدثون الآخرون يهتمون بها إلّا قليلاً. وفي المقابل، فإن مدرسة الإسكندرية كانت على ما يبدو منطقية ومعتدلة على نحو مميَّز. فقد حاولت أن تردّ على تحدي عصرها المتمثل بالمسيحية، وهي نجحت في التوفيق بين بعض التباينات الأساسية بين الفلسفة والمسيحية. أما مدرسة أثينا، فيبدو أنها اختارت التوجّه الجذري بتأييدها للحركة الملّية الوثنية ضد المسيحية؛ وقد كتب أعضاؤها مصنّفات شبه فلسفية وشبه علمية حول مواضيع أمثال السحر ومختلف الممارسات الوثنية، بحيث يصبح من المبرر، بعد ذلك، أن يتكلم المرء، من دون خشية الوقوع في الخطأ، عن اختلاف في الموقف بين المدرستين حول طريقة معالجة مسائل أمثال العلاقة بين الفلسفة والملّة، أقله في فترة من تاريخ هاتين المدرستين، عندما يقارن المرء، على سبيل المثال، بين أثينا والإسكندرية في الفترة ما بين القرنين الرابع والسادس الميلاديين. غير أن الأمر لا يصحّ إلّا بصورة إجمالية، لأن ثمة تبادلاً كان دائماً موجوداً فيما بين المدرستين. إذ كان يذهب طالب شاب ومبرّز من الإسكندرية إلى أثينا، فيدرس على يد بروكليس ثم يعود ليدير المدرسة أو يرث كرسي الفلسفة في مدرسة الإسكندرية، والعكس بالعكس: لم تكن المدرستان تمثِّلان إرثين مقفلين على بعضهما بعضاً بصورة مُحكمة.

إن للتقاليد العلمية والفلسفية لمدرسة الإسكندرية دور هام، من الناحية التاريخية، في التطور اللاحق للفلسفة والعلم في العالم الإسلامي وفي بيزنطة وفي الغرب اللاتيني، إذ إن المفكّرين والمعلقين "الإسكندرانيين" هم الذين

نقلوا للمسلمين المصنّفات، فضلاً عن الإرث المتعلّق بقراءتها ودراستها وتأويلها؛ وقد اتخذ هذا النقل شكل إرث مدرسة محدد تماماً، وليس اتصالاً ضبابياً مع فكر سابق، كما كان الحال في المراحل الأولى من علم الكلام الإسلامي. غير أنه لئن كانت حلقة الإسكندرية التي تربط المسلمين بالفكر الهلّيني التقليدي على جانب بالغ من الأهمية، فإنه ينبغي ألّا يتجاهل المرء أن تراث الإسكندرية (وأثينا) كان حاضراً في بيزنطة وفي الغرب اللاتيني منذ نهضة القرنين الحادي عشر والثاني عشر وما بعدها. مع ذلك، فإن هؤلاء الورثة الثلاثة لتراث الإسكندرية وللتراث الهلّيني، عبر مدرسة الإسكندرية، لم يفهموا الفلسفة ولا طوروها بالطريقة نفسها. فالفارابي، وهو أول فيلسوف أعلن تمثيل إرث مدرسة الإسكندرية في الإسلام، لم يكن مترجِماً أو مؤرِّخاً للفلسفة، ولا مجرد ناقلٍ للتراث الفلسفي، إنما كان فيلسوفاً بحق، وإذا كان علينا أن نصدّق مفكِّرين أمثال ابن سينا وابن رشد والملّا صدرا الشيرازي، فإنه كان فيلسوفاً يتمتع بمرتبة أرسطو نفسه. وهكذا، فإنه لمن الأهمية بمكان أن نتعرف على كيفية فهم الفارابي شخصياً لإرث الفلسفة، وكيف أوّله وعرضه، لقرّائه المسلمين.

الفلسفة المدنية وعلم ما بعد الطبيعة (أو الميتافيزيقا)

يمكن توزيع معظم ما تبقى من مصنَّفات الفارابي إلى قسمين كبيرين: علم المنطق والعلم المدني. (وهناك بالطبع ما كتبه في الموسيقى أيضاً، وهو جوهري وليس من دون فائدة فلسفية). إن العلم المدني أو الفلسفة المدنية غائبتان ممّا وصلنا من أعمال الكِنْدي والرازي بحيث أن كلاهما يعالج موضوعاً يسمى علم الأخلاق، وليس العلم المدني. وفي الحقيقة، عندما يذكر الكِنْدي العلم المدني، يبدو أنه يحيل إلى مصنّف في علم الأخلاق لأرسطو. إذن، لم يكن هناك في الفكر الإسلامي المبكر ما يمهِّد لظهور العلم المدني كمعرفة فلسفية أساسية. غير أن ما يثير الفضول هو أنه، لم يكن هناك في التقاليد المبكرة في الإسكندرية وأثينا، أيضاً، ما يمهِّد لظهور العلم المدني كمعرفة فلسفية أساسية، ولا لتقديم أفلاطون كمفكِّر مدني بصورة أساسية. إن معظم الأفلاطونيين

المبكرين قد اعتبروا كتاب الطيماوس *(Timaeus)* لأفلاطون عملاً صوفياً، ولم يعبِّروا عن أي اهتمام بأي من مصنّفات أفلاطون المدنية، ولا بالبعد المدني لمصنّفات ـ أمثال الجمهورية والنواميس ـ فلقد اهتموا بها نظراً للأساطير ولعقائد ما بعد الطبيعة، ولما سمّي بالأفكار الصوفية، التي كانوا يجدونها بها. والحال، فها هو الفارابي يقدم لنا، فجأة، أفلاطون ليس كصوفي ولا كمهتم بالماورائيات، بل كباحث في العلم المدني بصورة أساسية ومكثفة، أي لم يعدّ كتابه الطيماوس مصنَّفاً في علم الكون، إنما مصنَّفا في العلم المدني يهدف من ورائه إلى تثقيف المواطنين بالآراء الصحيحة. ثم إنّ هذا التقديم لأفلاطون في مصنّف بعنوان فلسفة أفلاطون يليه مصنّف آخر مكرّس لأرسطو بعنوان فلسفة أرسطوطاليس، بحيث غاب عنه علم ما بعد الطبيعة (الميتافيزيقا) أيضاً كما يظهر. فلقد تصدَّر كلا العرضين مدخل إلى الفلسفة للفارابي نفسه، في مصنّف بعنوان تحصيل السعادة، وموضوعه الرئيس المعضلة والتوتر، بل النزاع، بين المعرفة النظرية ونيل الأشياء؛ وهو ليس وصفاً للمعرفة العملية أو لمعرفة الأشياء العملية أمثال الفضيلة والسعادة وحسب، إنما هو وصف لكيفية نيل الفضيلة والسعادة، أو تحصيلهما. فالمعرفة شيء؛ ونيل ما هو معروف، أي ما هو معروف كشيء ممكن، أو قابل للنَيل، واستثارته ونقله إلى حيّز الوجود بين البشر، والمدن والأمم، هو شيء آخر. وبعبارة أخرى، فإن المعرفة تعني نَيل شيء بمعنى ما، أي نيله بالعقل؛ غير أن لعملية النَيل بُعداً آخر يتمثل في رؤية الشيء موجوداً في أناس آخرين وفي المدن والأمم. وهذا ما لا نبلغه بالمعرفة وحدها. فكيف يمكن للإنسان، فعلاً، أن ينال أشياء هي بعيدة عن منال عقله بالذات؟ وأي نوع من المعرفة والنشاط الإضافيين يتطلبهما هذا الأمر؟ ويسأل الفارابي قراءه فيقول: "هل ترون أن هذه العلوم النظرية قد وفّرت عَرْضاً أيضاً للوسائل التي يمكن بواسطتها الآن نيل أو عدم نيل [الفضائل] الأربع، في المدن والأمم؟" أي نهج تنهجون كي توجد داخل المدن والأمم تلك الأشياء التي تعرفون؟ هل تستطيعون أن تجعلوا ما تعرفون من أشياء موجودة خارج

العقل تماماً كما هي معروفة، أم أنه لا بد من تعديلها وفقاً لبعض الشروط؟ وما هي الشروط التي تسمح بنيلها؟

فجأة، تصبح المعرفة النظرية، والمعرفة بصورة عامة، مقدمة للممارسة والأخلاق والعلم المدني بصورة فجائية. ويجد المرء في مصنّف إحصاء العلوم، المخطط عينه. فينتقل، أي المرء، من علم اللسان إلى علم المنطق وعلم التعاليم والعلم الطبيعي والعلم الإلهي؛ وبعد ذلك، يجد ثغرة ضمن علم ما بعد الطبيعة الذي لا يتوِّج العلوم وحسب، بل هو توطئة أيضاً للعلم المدني؛ ذلك العلم الذي يفحص عن كل ما من شأنه أن يقود إلى نيل الأشياء **(Realization)** وحفظها وتحسينها. وبهذا المعنى، فإنَّ العلم المدني يتضمن علم الفقه وعلم الكلام، ويعالج المسائل أمثال النبوَّة، والشريعة الإلهية، والوحي، لأنه ينظر إلى هذه بمعيار تحقيقها بدلاً من اعتبارها مجرّد أمور نظرية.

ولهذا ينبغي الاعتراف بأننا هنا أمام منظور جديد كلياً وجذرياً في ما يخص العلم الإلهي من جهة، وفي ما يخص الوحي والشريعة الإلهية والنبوَّة من جهة أخرى. ويبدو أن الفارابي يلحّ على قارئه أن يجعل من مسألة نيل الأشياء المسألة المركزية للفلسفة وعلى طرح المسائل التالية ومحاولة حلها: "ما هي الفلسفة؟" و"لمَ الفلسفة؟" من منظور نيل الأشياء بدلاً من مجرّد منظور المعرفة، رغم أن هذا المنظور، أي منظور المعرفة ليس أبداً غائباً حقّاً. وفي هذه الأيام، يُطرح السؤال حول نيل الأشياء ببساطة، وربما على نحو تبسيطي، فيما يخص العلاقة بين ما هو موحى وما هو مُدرك بالعقل. فالفارابي مهتم بهذه العلاقة.

غير أن السؤال كما يطرحه ليس بهذه البساطة؛ إنه يحثنا أيضاً على فهم السياق الذي ينبغي علينا أن نفحص ضمنه عن تلك العلاقة. لأن النبوة، والوحي، والشريعة الإلهية، إذا كانت مسائل تشكِّل في الحقيقة الصلة الأولية بين المعرفة ونيل الأشياء، فهناك حاجة لأن تُفهم، ليس كمجرّد وسيلة أخرى لبلوغ نوع المعرفة عينه الذي يبلغه العقل. (كما كان يفهمه الكنْدي)، أو لبلوغ نوعٍ أرقى، إنما كنوع خاص من المعرفة، يتضمّن سلفاً الشروط الضرورية لنيل

\الأشياء، أي لجعل ما هو معروف موجوداً بين البشر والمدن والأمم. وبهذا المعنى، يمكن للمرء أن يفهم تماماً طابع الشريعة الإلهية الإعجازي، ونمط تواصلها، ووجوهها العينية، وصحتها واهتمامها بمختلف أنواع الآراء والأفعال. ولذلك يستطيع المرء أن يقول إننا، مع الفارابي، ولأوّل مرّة، أمام مقاربة فلسفية ملائمة للشريعة الإلهية ومن دون شكّ أمام المسألة المركزية للفلسفة الإسلامية أيضاً.

المدينة والنفس والكون

هناك طرق متنوعة يمكن، بواسطتها، مباشرة دراسة الفلسفة المدنية في سياق تسود فيه ملّة وحي، وقد يعتقد المرء أن الطريقة الصحيحة تكون عبر مناقشة موسّعة للفلسفة المدنية، والفحص عن الوضع الإنساني، ومحاولة فهم ما هو ضروري، وشرح ما تحتاجه كي يتمّ تحسين مصير الموجودات الإنسية على الأرض، وبالتالي لماذا ينبغي على هذا التحسين أن يتخذ شكلاً خاصاً. وهناك نهج آخر يتمثل في أن ينطلق المرء من علم النفس لطرح السؤال حول كيفية امتلاك إنسان مميّز، مثل الرسول، قدرات خاصة تجعله قابلاً لتلقي الوحي وتعميم شريعة إلهية. كما أنه بالإمكان البدء بعلم الكون وطرح السؤال حول كيفية تركيب بنية الكون، ابتداءً من مبدئه الأسمى وصولاً إلى الإنسان، وكيف يمكن لهذه البنية أن تسمح بإنتاج ظواهر أمثال النبوة والوحي والشريعة الإلهية. غير أن تلك المقاربات الثلاث ليست مستقلة عن بعضها بعضاً. إن العلم المدني، وعلم النفس، وعلم الكون هي علوم مترابطة بطريقة ما، وبالتالي فإنه من الضروري أن تدرس بنية المدينة وبنية النفس وبنية الكون في آن من أجل الفحص عن العلاقات القائمة فيما بينها. ويقودنا ذلك إلى دراسة بنيوية مقارنة للمدينة من جهة وللنفس والكون من جهة أخرى، تهدف إلى معرفة ما إذا كانت البُنى الثلاث هي هي، أم مماثِلة، أم أن بُناها قابلة للمقارنة بعضها ببعض. إنَّ هذا النمط من المقاربة هو نمط مدني ونفسي وكوني في آن.

والحقيقة أن البنية الوحيدة التي نعرفها معرفة جيّدة، من بين تلك البُنى

الثلاث، هي بنية المدينة، أي البنية المدنية. إذ ليس بالإمكان سبر غور الإنسان والفحص عن الطريقة التي تُبنى فيها نفسه إلّا من خلال ما يفعله. وما دام هذا الفعل يحصل في المدينة، يمكن للمرء القول أن بنية النفس مُسقطة على بنية المدينة، باعتبار هذه الأخيرة صورتها الأوسع. وبالتالي يمكن لنا القيام بدراسة بنية النفس دراسة أفضل عن طريق مراقبة تلك الصورة. وأمّا البنية الثالثة، أي بنية الكون، فلا يمكن مراقبتها، في أغلب الأحوال، مراقبة مباشرة؛ فهي أكثر اتّساعاً وأكثر بعداً من أن تُرى أو أن تُختبر باعتبارها كُلّاً واحداً. وإذا اتبعنا توجيه أرسطو، الذي يرى أنه من المستحبّ الانتقال من المعروف إلى ما لا نعرفه، أو الانتقال مما نعرفه أكثر إلى ما نعرفه أقلّ، فإنه ينبغي علينا، فعلياً، التحرك من بنية المدينة موضوع اختبارنا المباشر، والتي نعيش فيها، وأن نَرجع إلى بنية النفس، التي نختبرها مباشرة إلى حدٍّ ما، وبصورة غير مباشرة في المدينة ـ أي، أن نرجع إلى ما لا نراه وإنما نختبره ـ ومن ثم الانتقال إلى البنية الثالثة، أي الكون بأسره، الذي لا نراه ولا نختبره في معظم الأحيان، أو أننا نراه ونختبره في حدود ضيّقة. إن من شأن تلك المقاربة ألّا تقودنا بعيداً، إلّا أنَّ حسنتها تكمن في استنادها إلى أساس متين: السير بخطى محسوبة وبتبصّر، من المعروف إلى المجهول بدلاً من القفز إلى المجهول مباشرة.

غير أن المدني العادي يفضّل المقاربة العكسية التي تعرِّفه أولاً كيف هو الكون وكيف هي بنيته، ثم تعرّفه ببنية النفس وبمصيرها عندما يتصرف المرء بطريقة صحيحة ويتفادى الأفعال الباطلة، كما تعرّفه، أخيراً، بسبب الانتماء إلى أمّة خاصة، وبالتوجيهات حول طريقة الانتماء إليها كفرد له اعتباره. تلك هي المقاربة لأكثر استحساناً وإقناعاً من وجهة نظر المدنيين؛ ولهذا السبب اتخذت كتابات الفارابي هذا المنحى. فهي تبدأ بعلم الكون، وبنية الكون، وخاصية كل جزء من أجزائه الرئيسية وطريقة اشتغالها بعضها مع بعض، وكل ذلك معروض للقارئ بأسلوب الداعية الذي يقدم لمستمعيه تفسيراً للكون: هكذا تسير الأمور! وبعد ذلك، فإنه يعرض بنية النفس وجسم الإنسان، وأجزاءهما وكيفية اشتغالهما. وأخيراً، فإنه ينتقل إلى عرض بنية المدينة وأجزائها، وطريقة التدبير

الواجب اعتمادها، ومختلف طرق تدبير المدن والأمم في الزمان الحاضر، ويعرض أيضاً وصفاً لآراء وأفعال كل من تلك المدن.

إن مصنّفات الفارابي المدنية، كانت على الدوام مصدر حيرة وتضليل لقرائه، (بمن فيهم أولئك الذين دأبوا منذ قرن من الزمان على اكتشاف مصنّفاته من جديد ودراستها). ولم يستطع أحد أن يكوّن صورة جلية عما مثّلته تلك المصنّفات. وبالفعل، فماذا يمكن قوله عن مصنّف يبدأ بما وراء الطبيعة، أو علم الكون، ويتبعه علم النفس وعلم وظائف الأعضاء وينتهي أخيراً بالعلم المدني؟ لقد قام بعض الفلاسفة والبحاثة في القرون العشرة الماضية بالفحص عن مصنّفات أمثال آراء أهل المدينة الفاضلة، وعنوانه الكامل: مبادئ آراء أهل المدينة الفاضلة، والسياسة المدنية، وقد تساءلوا حول ماهية هذين الكتابين، إذ بدت بنيتهما فريدة.

ولم يكتب أحد قبل الفارابي أو بعده كتاباً فلسفياً له مثل هذه البنية. فهما ليسا مصنّفين في علم المنطق وعلم الطبيعة والرياضيات وعلم النفس وما وراء الطبيعة أو في العلم المدني حتى؛ كما إنهما ليسا حوارين؛ وليسا استقصاءين فلسفيين بالمعنى الدقيق، وكذلك لم يحاول أي فيلسوف مسلم أن يحذو حذوه. وقد اشتبه الذين أتوا من بعده بأن مصنّفاته لا يمكن اعتبارها بمثابة استقصاءات فلسفية أو عرضاً لمذاهب لم تكن تلخِّص مضامينها، مثلاً، مذهب الفارابي النفسي أو مذهبه في ما وراء الطبيعة. ولأنهم لم يدركوا طبيعة مصنّفاته وأغراضها، فإن الفلاسفة المسلمين يحيلون إليها بكثير من الحذر. وحتى اليوم، فإن المرء لا يستطيع اقتطاف أي جزء من أجزاء تلك المصنّفات تدليلاً على نظريات الفارابي الفلسفية، من دون الإحساس بالحاجة إلى شرح أسباب تقديمها على هذا النحو الغريب أولاً.

ولحسن الحظ، فقد قدّم الفارابي تفسيراً لهذا الأمر، في مصنّف بعنوان كتاب الملّة، الذي يمثّل عرضاً منهجياً لطريقة كتابة مثل تلك المصنّفات، وأسباب كتابتها. وربما كانت أفضل طريقة لتعريف هذه الأعمال هي وصفها على أنها "رسائل" موجهة إلى المدنيين المستنيرين، والفلاسفة ورؤساء الأمّة

المسلمة المحتملين. فلقد قام الفارابي، طيلة حياته المديدة والرائعة، برحلات إلى بلدان عديدة، غريبة ورائعة، لم تطأها أقدام أبناء أمّته المسلمين؛ لذا، فإنه قد فتح لهم أبواباً عديدة كانت موصدة، وقد وصل إلى كثير من الأماكن الاستثنائية التي كانوا يجهلونها. فكانت كتاباته المدنية بمثابة رسائل موجّهة إلى قومه الذين لم يغادروا الوطن، وقد تضمنت عروضاً بسيطة ومباشرة لا تأتي حتى على ذكر الرحلة الطويلة، هذا عدا عن ذكر مخاطرها؛ وهي ليست سوى وصف موجز بلغة أولئك الذين لم يغادروا وطنهم قط، إنما لم تكن آذانهم صمّاء ولم يغب عنهم كلياً الإحساس بما يثير الإعجاب. وسوف أختم الآن بملاحظات قليلة عن المسألة المركزية في اهتمامات الفارابي والتي تتصدّر اهتمامات الفكر الإسلامي المعاصر وهي مسألة نيل الأشياء.

مسألة نيل الأشياء (Realization)

إن اهتمام الفارابي بمسألة نيل الأشياء لا يقتصر على خلاص الفرد وحسب، بل يطال أيضاً خلاص الأمّة بأسرها، أي الخلاص الاجتماعي والمدني. علاوة على ذلك، فإن اهتمامه لم يطاول مدينة واحدة أو أمّة واحدة أو ملّة واحدة دون سواها، إنما طاول الإنسانية جمعاء والإنسان المتحضِّر أينما كان. تلك هي الموضوعات المركزية لعلمه المدني أو فلسفته المدنية. إن كون الفارابي قد جعل من الفلسفة المدنية، التي تعالج حياة الإنسان العامة في المدن والأمم والاجتماعات الملّية، أحد اهتماماته المركزية، واهتمام فلسفته المركزي بلا ريب، يعني أنه لم يكن راضياً عن المقاربة المختلفة التي سادت لدى الفلاسفة المسلمين الأوائل وأسلافهم الأفلاطونيين المحدثين في العهود الهلّينية والرومانية: وهو اهتمام انصبّ على الخلاص الشخصي أو الخاص بالتعارض مع الخلاص العام، وعلى الفضيلة الخاصة بالتعارض مع الفضيلة العامة، وعلى العمل العام بمقدار ما يؤدي ذلك إلى الفضيلة الخاصة والخلاص الفردي وحسب.

إن الفيلسوف الذي يهتم فقط، وقبل كل شيء، بخلاصه الفردي هو إنسان

يتخلى عن الجسم المدني وعن الأمّة بشكل عام. فهو يظنّ أنه يفهمها، غير أنه لا يؤمن بأنه قادر على تحسين حالها وإصلاحه. إلّا أن الحياة العامة لا تفقد من قيمتها لمجرّد إهمال الفيلسوف لها، أو ابتعاده عنها. فهي لا تزال موجودة، وتقدِّر حياة جميع الأفراد، بما في ذلك حياتهم الخاصة، وحياة الفيلسوف الخاصة أيضاً. فضلاً عن ذلك، فإن الرغبة في العيش داخل مدينة وجماعة فاضلة لائقة محترمة وإنسانية، وفي المساهمة بتحسين نوعية الحياة العامة، ليس فساداً خلقياً أو دافعاً منافياً للطبيعة. بل هي، على العكس، واقع إنساني طبيعي إلى حدّ بعيد لأنها تعبير عن قلق الإنسان وعن حسِّه الخاص المحب للبشر وعن التذاذه بالحياة داخل اجتماع خيِّر. إن مثل هذه الحيوية العامة متوقعة من قبل المدنيين الصالحين.

إذاً تصبح المسألة هي معرفة ما إذا كان على الفيلسوف أن يكون أكثر أو أقلّ حيوية من المدنيين الصالحين. والصحيح أن إسهام الفيلسوف الرئيسي في نوعية الحياة العامة، يتخذ، بلا ريب، شكل تحسين إدراك عامة الناس لطبيعة الحياة العامة وهدفها. وهذا يعني أن عليه أن يفهمها أوَّلاً كفيلسوف، ثم أن ينقل هذا الفهم بصورة فعّالة إلى المدنيين. وهذه هي النقطة المركزية لفلسفة الفارابي المدنية. ومن المستغرب أن الذين أتوا من بعده لم يواصلوا الانفتاح المشرق الذي أورثهم إيّاه، بل أعادوا الفلسفة بدلاً من ذلك إلى الاهتمام بالخلاص الخاص والشخصي. لقد استمرّ علماء الكلام وعلماء الفقه يتنازعون حول مسألة رئاسة الأمّة وقضايا أخرى تتعلّق بالقانون العام. غير أن علمي الكلام والفقه، كما شرحهما الفارابي خير شرح، ليسا بديلين للفلسفة المدنية، إذ يعوزهما عمق الرؤية، وحرية الفكر والقدرة على مواجهة حالات جديدة كل الجدّة، وفهمها.

إن إهمال الفلسفة المدنية يلحق الضرر بنوعية الفلسفة بمقدار ما يلحق الضرر بنوعية الحياة العامة. وهذا ما يقود الأمة إلى أفق ضيِّق، وإلى إفقار المناقشات العامة حول أغراض الحياة العامة وصورها البديلة، وإلى الاستكانة وغياب الخطاب العقلاني حول المسائل العامة، ويقود في النهاية، إلى تضييق

حدود الخيار المتاح أمام المدنيين، فينكفئ عندئذٍ إلى موقفٍ محافظ شرس، وإيمان أعمى بالتراث، من جهة، وإلى السعي للتغيير من أجل التغيير، من جهة أخرى. وبذلك تصبح الأمَّة مفتقدة إلى التنوير الضروري فيما يخص الرئاسات المختلفة، والطريقة التي تتحوَّل فيها، ووسائل تحسينها. وهذا هو الثمن الذي تدفعه الأمّة عندما تبتعد الفلسفة عن الحياة العامة.

لقد كان هناك، على الدوام، فلاسفة يعتبرون أنهم يستطيعون طلب الحكمة بصفتهم الفردية، من دون الأخذ في الحسبان نوعية الحياة العامة؛ وأنه ينبغي عليهم الاهتمام بحديقتهم الخاصة حصراً؛ وأن مهمتهم كفلاسفة تقضي بسبر أغوار أنفسهم بالذات، ومخيلاتهم وعقولهم. وممّا لا شكّ فيه أن هذه التصورات ضرورية في بعض الأمكنة وبعض الفترات. غير أن على المرء ألّا يجعل من الضرورة فضيلة. فالفارابي كان مدركاً للنزاع الكبير بين السعي وراء الخلاص الفردي والسعي وراء الخلاص العام. غير أنه كان الفيلسوف المسلم الوحيد الذي اختار أن يستكشف هذا النزاع؛ وبذلك، فإنه قد أبرز حسّ محبة البشر الذي تتمتع به الفلسفة، وتفاني الفيلسوف النبيل في سبيل رفاه أمّته. وبهذه الطريقة، فإنه أسدى خدمة عظيمة للأمَّة الإسلامية.

والمؤسف أن رجالاً آخرين، عظماء ومشهورين، قد أداروا ظهرهم، بطريقتهم، للحياة العامة ولأمَّتهم عن جهل أو خيبة أمل. وهناك، بيننا اليوم من المفكّرين من لا يزالون عاجزين عن إدراك معنى عبارة "فلسفة مدنية"، ولا يكتبونها أبداً من دون وضعها بين مزدوجين، كما لو كانت عديمة الدلالة، أو كما لو أنَّ العبارة تمثِّل بحثاً تافهاً يقوم به أناس لم يكتشفوا الفلسفة الحق. يمكن لهؤلاء المفكِّرين أن يعلِّمونا أشياء كثيرة، غير أنهم لن يعلّمونا قط كيف نفكِّر جيداً في المسائل العامة، ولا كيف نحسِّن مصير أبناء أمّتنا وكيف نرسي سياسة مدنية ونحافظ عليها، أي سياسة تتيح متابعة الفلسفة والعلم من دون أن يتعرض الباحث عن المعرفة أو المدنيين الآخرين لأي خطر.

القسم الثاني

المدينة الفاضلة

الفصل الرابع

العلم والفلسفة والملّة

إن إحدى سمات الفلسفة الإسلامية الكلاسيكية اللافتة للنظر، هي سيطرة الفلسفة المدنية ودمج علم الفقه وعلم الكلام فيها بإخضاعهما للفلسفة المدنية. وأثناء القرون العشرة التي تفصل شيشرون (Cicéron) عن الفارابي، لم يحدث أن ربط أي فيلسوف مهمّ الفلسفة بالفلسفة المدنية ربطاً وثيقاً، ولا أولى الفلسفة المدنية، في كتاباته، مكانة غالبة ومركزية وحاسمة. ومما لا ريب فيه أن الفلسفة المدنية لم تكن غائبة تماماً عن الأفلاطونية الوثنية والمسيحية للفترة الهلّينية-الرومانية، غير أنها بقيت هامشية وباطنية، أو كذلك تحت سيطرة العلم الإلهي، وعلم الكلام والصوفية.

وهكذا فإنه في وسع المرء أن يذكر ربما فائدة الخلفية الهلّينية-الرومانية للفارابي أو تاريخ نقل المعارف اليونانية إلى العربية عبر السريانية، وتاريخ الفلسفة الإسلامية المبكر، ومن ثم رواية الفارابي عن أصل تكوينه الفلسفي، وانتقاده لأسلافه ولمعاصريه. ويجب أيضاً على المرء أن يذكر تأثيره على الفلاسفة المسلمين واليهود والمسيحيين اللاحقين، وخصوصاً حقيقة أنه بقي، حتى استرجاع مصنّف السياسة لأرسطو في النصف الثاني من القرن الثالث عشر، الفيلسوف المدني بامتياز. غير أنه من أجل معالجة كل تلك المسائل معالجة مفيدة، يتعيّن مقاربة فلسفة الفارابي المدنية بإجمالها، وإدراك المكان

الذي يعيّنه للفلسفة المدنية بشكل خاص. وذلك ما يفترض بالمقابل أن نفهم كتاباته. وبالتالي، ينبغي البدء من هنا.

مما لا شكّ فيه أن الفصل الخامس من مصنّف إحصاء العلوم، وعنوانه "في العلم المدني، وعلم الفقه وعلم الكلام" هو من أقدم نصوص العلم المدني، وأكثر أعمال الفارابي المدنية شهرة في العصور الوسطى. وهذا المصنّف كان متداولاً بالعربية والعبرية واللاتينية على حدٍّ سواء؛ وقد عُرف من خلال خلاصات، وصياغات جديدة، واستشهادات في تلك اللغات كافة. لقد كان بياناً افتتاحياً، وجزءاً من مؤلّف مخصّص للمبتدئين، ومساهمةً في التربية العامة نوعاً ما؛ لذا من المفيد أن نبدأ بهذا النص الجيّد.

وبما أنَّ الفارابي قد كتب بيانات قليلة أخرى كمداخل مشابهة فإنه من المفيد جداً قراءة مقدمته لمصنّف إحصاء العلوم، حيث يعرض القصد من كتابة هذا المصنّف بشكل خاص. إذ إنّ قصده كان إحصاء العلوم "المشهورة" علماً علماً، وتعريف مجمل ما يشتمل عليه كل واحد منها ومحتواها (6-43.4). ولقد قسّم الكتاب إلى خمسة فصول: (1) في علم اللسان، (2) في علم المنطق، (3) في علوم التعاليم. (4) في العلم الطبيعي وفي العلم الإلهي (ما وراء الطبيعة)، (5) في العلم المدني، وفي علم الفقه، وعلم الكلام.

ومن جهة ثانية فقد قسِّمت الاستعمالات المخصصة للكتاب إلى خمسة استعمالات. أولاً، ينتفع الطالب بما في هذا الكتاب إذا أراد أن يتعلم علماً من هذه العلوم وينظر فيه، علم على ماذا يقدم، وفي ماذا ينظر، وأي شيء سيفيده نظره. وثانياً، بهذا الكتاب يقدر الإنسان على أن يقارن بين العلوم لجهة تحديد تميّزها، وفائدتها، ودقتها، وما إلى ذلك. ثالثاً، ينتفع به أيضاً في فحص الإنسان الجاهل الذي يدّعي معرفة العلم بمطالبته بإحصاء أجزائه وتوضيح محتوياته. رابعاً، لفحص من يعرف علماً ما لاكتشاف مقدار معرفته. وأخيراً، يمكن لهذا الكتاب أن يستخدم من قبل امرءٍ يسعى إلى تربية سريعة ويحب أن يتعلم الخطوط العريضة لكل علم، وأن يقلّد رجال العلم، وأن يعدّه الناس أنه واحداً منهم.

إذن، تخصص المنافع الخمسة لأنواع مختلفة من القراء.

إن المنفعتين الأوليَتَيْن مخصَّصتان للدارس الذي يريد أن يتعلَّم. فهو سيستعين بالكتاب ليتعرَّف أوّلاً إلى المجال الذي يخوض فيه. غير أن الكتاب مفيد أيضاً للطالب الذي يريد، ليس أن "يتعلَّم" علماً من العلوم فحسب، إنما "التبحر" في هذا العلم، ومقارنته بالعلوم الأخرى، ومعرفة التميّز والمنفعة والدقة الخاصة بكل منها. وهذا على ما يبدو هو أكثر منافع الكتاب الإيجابية. لذا، فإن الكتاب، بالنسبة للطالب الحقّ في هذا العلم، هو بداية ونهاية: فهو يبدأ به قبل أن ينكبّ على دراسة العلوم المتخصصة، ثم يعود، بعد أن يدرسها، ليتعرّف إلى المجالات التي يجب أن "يتقصى" فيها، ولمعرفة مرتبة كل منها وفضيلتها. كذلك تقتضي المنفعتان التاليتان تقويم الذين يطمحون إلى مجرّد المعرفة، والذين تتصف معرفتهم بعدم اكتمالها، على حدٍ سواء، لذا لا يفيدنا الفارابي بدقة عن مزايا الإنسان الذي سيجري الاختبار. غير أن في وسع المرء أن يفهم أن هذا الإنسان بالذات يجهل تلك العلوم، مع رغبته بتقويم الآخرين، وأنه لذلك سوف يقرأ الكتاب لهذا الغرض. لكن هذه المنفعة الأخيرة إشكالية، إذ لا يبدو أن مجرد الاطّلاع على الخطوط العريضة لكل علم، وإعطاء المرء الانطباع بأنه متعلِّم هدفان وجيهان بشكل خاص. وكل ما يستطيع المرء أن يقوله في هذه المرحلة الابتدائية، هو أنه من الصعوبة بمكان التمييز بين الطالب الأصيل والطالب الزائف، أو بين الفيلسوف المحتمل والسوفسطائي المحتمل.

إن إحصاء الفارابي للعلوم ليس تقليدياً ولا اعتباطيّاً. بحيث أن الكتاب يتألف من خمسة فصول، وله خمس منافع (43–44). ويتركَّز الانتباه على الفصل الثالث، أو المركزي، المخصص لعلم التعاليم، وهذا العلم ينقسم إلى سبعة أجزاء عظمى أحصيت في أول الكتاب (43.7-9; cf.75.3). فالفصل الرابع يتضمن، ليس علماً واحداً إنَّما اثنين (العلم الطبيعي والعلم الإلهي [علم ما بعد الطبيعة أو الميتافيزيقا]). أما الفصل الخامس فإنه يتضمّن ثلاثة علوم (العلم

المدني، وعلم الفقه، وعلم الكلام) قدَّم عنها مجرّد إحصاء من دون ذكر ما يجمعها.

أمّا عن أقسام وفروع فصول الكتاب الخمسة، فقد رتبت على النحو التالي: (1) قُسِّم علم اللسان إلى سبعة أجزاء "رئيسية"؛ وقسِّم الجزء السابع، أي علم القواعد التي تحكم الأشعار، إلى ثلاثة أجزاء؛ (2) وقسِّم علم المنطق إلى ثمانية أجزاء، بحيث تعالج الثلاثة الأولى منها قوانين القياس بشكل عام وأجزاءه، أما بقية الأجزاء فإنها تعالج أنماط الاستنتاج المحض الخمسة؛ (3) وقسِّم علم التعاليم، على غرار علم اللسان، إلى سبعة أجزاء "رئيسية"، وقسِّم الجزء الثاني منها، أي علم الهندسة، إلى جزءين، والجزء الخامس منها، أي علم الموسيقى النظري، إلى خمسة أجزاء "رئيسية"؛ (4) كذلك قسِّم العلم الطبيعي، على غرار علم المنطق، إلى ثمانية أجزاء، غير أن هذه الأجزاء الثمانية هي أجزاء "رئيسية"؛ وقُسِّم العلم الإلهي إلى ثلاثة أجزاء؛ (5) وأخيراً، فقد قُسِّم كل من العلم المدني، وعلم الفقه وعلم الكلام إلى جزءين.

وهكذا، فإنَّ الفصول الخمسة تغطي ما مجموعه ثمانية علوم، مقسمة إلى تسعة وثلاثين جزءاً، اثنان وعشرون منها هي أجزاء "رئيسية" وسبعة عشر منها ليست "رئيسية". كما قسِّم ثلاثة من الأجزاء التسعة والثلاثين (السابع والسابع عشر والعشرون، كلها أجزاء "رئيسية") إلى ما مجموعه عشرة أجزاء، خمسة منها هي أجزاء "رئيسية" وخمسة ليست أجزاء "رئيسية". وفي مركز كلا مجموعتي التسعة والثلاثين والتسعة والأربعين نجد علم الموسيقى النظري، أي القسم الخامس من الفصل الثالث، الذي يمثِّل الفصل المركزي أيضاً؛ وعلى غرار الكتاب كله فقد قسِّم إلى خمسة أجزاء "رئيسية". وأخيراً، فقد جرى تمييز ثلاثة من العلوم الثمانية (العلم الطبيعي، والعلم \الإلهي، والعلم المدني، التي تكوّن ما مجموعه ثلاثة عشر جزءاً) عن الخمسة الأخرى (وعن أجزائها الستة والعشرين، أي بما فيها أقسامها الفرعية وأجزاؤها الستة والثلاثون) بتأكيد الفارابي على طابعها كـ"علوم" جوهرية أكثر من التأكيد على موضوعها الأساسي، ما يعني أنه ليس من السهل الفصل بين "العلم" ومحتواه؛ إذ ليس

في وسعنا، مثلاً، أن نقول "طبيعي" بدلاً من "علم طبيعي"، مثلما نقول "لسان" بدلاً من "علم اللسان".

حتى من دون البحث في أفكار عن عِدا\دة معقدة، فإن عِدا\دة إحصاء العلوم تلفت الانتباه إلى عدد من الميزات الغريبة لا تتوافر لها تفسيرات جاهزة أو تقليدية. ومن هذه الميزات الغريبة، مثلاً، لماذا يحتل علم التعاليم مرتبة مركزية إلى هذه الدرجة؟ لماذا أُولي علم قواعد الأشعار، وعلم الهندسة، وعلم الموسيقى النظري أهمية بارزة، عبر إضافة تقسيمات فرعية إلى التقسيمات العامة؟ ولماذا ضُمّ العلم الإلهي (ما وراء الطبيعة) إلى العلم الطبيعي في الفصل نفسه؟ ولماذا ضُمّ العلم المدني إلى علم الفقه وعلم الكلام؟

ولكي نفهم كيف جمع الفارابي لبنات بنائه بعضها إلى بعض، لا بد من إجراء مقارنة مع أنماط مشهورة أخرى من تصنيف العلوم. ويوجد منها نمطان أساسيان. الأوّل، هو التصنيف الأرسطوطاليسي للعلوم الفلسفية إلى علوم نظرية (الرياضيات، والعلم الطبيعي، وعلم ما وراء الطبيعة)، وعلوم عملية (علم الأخلاق والعلم المدني والاقتصاد). أما الثاني، فهو تصنيف أكثر شمولاً، وقد تضمّن، على حد سواء، العلوم الفلسفية وغير الفلسفية التي كانت قائمة في الأمّة الإسلامية. فالمبدأ المعتمد في هذا التصنيف الأخير لا يقوم على التمييز بين الفلسفة، (أو العلم كما عرَّفته الفلسفة نفسها)، والمعارف الأخرى التي ليست هي فلسفية ولا علمية، بمعنى أنها تدين بمبادئها وبطرقها، وباستنتاجاتها (وخصوصاً بمبادئها ومقدِّماتها المنطقية) إلى العقل الإنسي الذي لا يتلقى مساعدة. وحسبما ينظر المرء إلى مصدر المبادئ أو المقدمات المنطقية لتلك العلوم، فإنها كانت تسمّى علوماً عربية، أو تقليدية، أو شرعية أو إسلامية. لقد كانت تضمّ فرعين رئيسيين: علوم اللسان (أي لسان العرب) التي كانت تُعدّ أداتية أو تمهيدية، والعلوم الملّية الإسلامية، التي تضمّ علوم القرآن وعلوم الحديث والسنّة النبويين (والتي تشكل المصدر الأول للعقيدة والممارسة الملّيّتين)، إضافة إلى علوم مساعِدة أمثال علم الفقه وعلم الكلام. وقد اعتبرت كل هذه العلوم محلية، أيضاً، لأن مادتها كانت أصلاً قد أُعطيت أو ركِّبت بناءً

على العُرف المعتمد داخل أمّة خاصة، أو بناءً على الوحي، وتمّ تمييزها عن العلوم الأجنبية أو علوم الأوّلين، التي أُعطيت مواضيعها أو رُكِّبت بواسطة الطبيعة أو العقل الإنسي.

وبشكل عام، فإن الفرق بين العلوم التقليدية أو الملّية، والعلوم المنطقية أو الفلسفية قد فُهم على النحو التالي: من أجل التثبّت من صحة تعبير لغوي أو معتقد ديني، ينبغي على الفرد أن يرجع إلى العرف اللغوي أو إلى نصوص الوحي، التي تمثِّل السلطة النهائية في هذه الأمور. في حين أنه لمعرفة ما إذا كان قانون ما من الرياضيات، أو علم الطبيعة، صحيحاً، يجب على المرء أن يراقب ويفكر، وهذه هي السلطة النهائية في هذه الحال. وبالمقارنة مع هذين التصنيفين، فقد اعتبر المؤرِّخ سعيد الأندلسي (القرن الحادي عشر في كتاب طبقات الأمم، 53) أن تصنيف الفارابي لا "يماثله" تصنيف ويلتزم "بمنهجية لم يسبقه إليها أحد من قبل". وهذا المنهج تجاهل المبدأ الضمني لتصنيف العلوم الفلسفية إلى علوم عملية وعلوم نظرية، كما تجاهل المبدأ الضمني لتصنيف العلوم كافة إلى علوم عقلانية أو علوم فلسفية، وإلى علوم تقليدية أو علوم ملّية. إن علومه "المشهورة" تضمّ أكثر من العلوم الفلسفية. إنها تضمّ علم اللسان وعلم الفقه وعلم الكلام، وهي علوم لم يسبق لأحد أن صنفها ضمن العلوم الفلسفية. وبالرغم من أن تلك العلوم التقليدية أو الملّية قد أُدمجت في العلوم الفلسفية، إلّا أنها لم تدمج فعلياً، انطلاقاً من المبدأ الأساسي لهذا أو ذاك من التصنيفين المعروفين عموماً.

العلم والصناعة والفلسفة

يتضح لمن يمعن النظر في الفصول الخمسة التي يتكوّن منها مصنّف إحصاء العلوم، أن الفارابي يحيد في أكثر من مكان عن البرنامج المعلن عنه في التقديم. وحقاً، فإن ما يقارب ثلث الكتاب يتضمن استطرادات حول مواضيع غريبة عن إحصاء العلوم المشهورة، وعن أجزائها وأجزائها الفرعية وعن محتواها. لقد تمّ إحصاء سبعة من هذه الاستطرادات. (1) يقع الأول في بداية

الفصل الأوَّل حيث يعيِّن الفارابي القوانين وعلاقتها بالصنائع وبالآلة (46.8-45.6). ويقع الثاني، والثالث، والرابع في الفصل الثاني الذي يتميّز ترتيبه بالغرابة، لأن جزءاً صغيراً فقط (72.10-70.6) يحصي أجزاءً من علم المنطق. ويبدأ الفصل بـ (2) "عرض مطوَّل حول منفعة المنطق ومحتواه ومعنى مصطلح "المنطق" (63.13-54.16). ويتابع بـ (3) عرض أنواع القياس، وأنواع صنائع القياس، وأنواع أقاويل القياس وأجزاء هذا الأخير الرئيسية والثانوية (70.5-63.14). وبعد إحصاء أجزاء المنطق، فإن الفصل يختم بـ (4) الدفاع عن أولوية "الجزء الرابع" على أجزاء المنطق السبعة الأخرى (74.13-72.11). وفي إحصاء أجزاء المنطق الثمانية، قيل إن هذا الجزء الرابع "فيه القوانين التي يمتحن بها الأقاويل البرهانية وقوانين الأمور التي تلتئم بها الفلسفة، وكل ما تصير به أفعالها أتم وأفضل وأكمل". (4-71.3). أما الاستطراد الخامس فيقع في الفصل الثالث، عقب إحصاء الحساب والهندسة؛ ويعلق على أصول هذين العلمين وطرائقه واستعمال إقليدس الحصري لطريقة التركيب في "كتاب الإسطقسات" أو الأصول (12-79.5). (6) من جهته يقع الاستطراد السادس في مستهل الفصل الرابع ويتألف من مناقشة مطوّلة حول الأجسام الطبيعية والصناعية (95.11-91.6). (9) وأما الاستطراد الأخير فيقع في نهاية الفصل الخامس، ويفصِّل الوسائل التي يقتدر بها الإنسان بواسطة علم الكلام على نصرة ملّته (113.6-108.10). وسوف نحاول هنا تبيان أن الهدف العام من تلك الاستطرادات، هو توضيح العلاقة بين "العلم" و"الصناعات" و"الفلسفة"، والإسهام في فهم منزلة كل منها (cf. 44.1-4 with 113.8).

وفي عبارة "علم اللسان" استعملت لفظة "علم" في البداية بمعنى واسع: فهو يتضمن القدرة على الاستظهار، والتلاوة غيباً بشكل عام، وكل القدرات التي تشكِّل الشروط المفيدة أو الضرورية لامتلاك المعرفة أو لإتمامها من دون أن تشكِّل تلك القدرات معرفة بحدّ ذاتها. ثم إن لفظة "علم" مقيَّدة بالمعرفة، باعتبارها مختلفة عن تلك الشروط المساعدة. وكمثال على ذلك، فإن "علم" الألفاظ المفردة (صناعة المعاجم) يمكن أن يتطلب من المرء أن يستظهر ألفاظاً

بسيطة في لغة خاصة؛ غير أنه بمعنى أدقّ فإن علم المعجمي هو معرفة معنى أو دلالة كلّ من هذه الألفاظ (45.3-4). علاوة على ذلك، فإن جزءين من علم اللسان (علم الألفاظ المفردة وعلم الألفاظ المركّبة) وحدهما يمثلان معرفة بدلالة الألفاظ. أما الأجزاء الخمسة الأخرى فهي علوم بمعنى أكثر حصرية، إذ إنها تعالج "القوانين" التي تحكم تلك الألفاظ.

وفي حين كان القدماء في الأصل يَعنون بكلمة "قانون" أي آلة أو أداة عملية تُستخدم لحماية صاحب صناعة ما من الوقوع في الخطأ (مثلاً، الشاقول)، أو لتسهيل قيامه بنظرة شاملة على محتوى صناعته (مثلا، مخطط كتاب مطوَّل)، فإن الفارابي استخدم اللفظة بمعنى أكثر عمومية. فالقانون هو "قول كلّي، اي جامع" يتضمن أشياء مفردة عديدة تنتمي إلى صناعة. وفقط عندما يتشكل عدد من هذه القوانين معاً في نفس الإنسان على ترتيب معلوم تصير عنده صناعة ذات موضوع خاص، وفقط من خلال هذه القوانين وترتيبها الصحيح يصبح لصناعة ما حقلها الخاص، وتستبعد ما ينتمي إلى صناعات أخرى، وتكتشف أخطاءها الخاصة، وتجعل من تعلّمها الخاص وحفظها أمراً سهلاً. وينطبق كل ذلك على "غيرها من الصنائع أكانت عملية أو نظرية" (45.15).

وبالعودة إلى أجزاء علوم اللسان تظهر لنا ما يلي: إن الجزءين الأولين (علم الألفاظ المفردة وعلم الألفاظ المركَّبة) يشكِّلان معرفة مباشرة بمحتواهما اللذين يتألفان من عدة عناصر مفردة (ألفاظ وخطابات وأشعار).ولا ينطبق ذلك على الأجزاء الخمسة الأخيرة، أي على علم قوانين الألفاظ المفردة وعلم تمثيل الأصوات وعلم الشكل، وعلم قوانين الألفاظ المركَّبة (بادئة اللفظ ولاحقة اللفظ والنحو) وعلم قوانين الكتابة وعلم القراءة الصحيحة وعلم قوانين الأشعار (المصاريع والقوافي والصالح للاستعمال في الأشعار من الألفاظ). بخلاف الجزءين الأولين، فإن الأجزاء الخمسة الأخيرة لا تعتبر معرفة مباشرة بالألفاظ المفردة، إنما معرفة بالقوانين العامة التي تحكم تلك الألفاظ، مرتبة ترتيباً منظَّماً بحيث تشمل طريقة بيان بعض الأجزاء والوجوه أو مجموعات من الألفاظ، تبعاً

لبعض الشروط، أي، على سبيل المثال، عندما ينطَق بها، وتكتب، أو تستعمل في قصيدة.

وأحياناً، فإن الفارابي يطلق على هذه أو تلك من الأجزاء الخمسة الأخيرة (أصول الكتابة وعلم القواعد، مثلاً) "صناعة"، وكذلك عندما يذكر صناعة "الكتابة" بالتلازم مع صنائع "الطب والفلاحة والتجارة" (15-14. 45)، أو عندما يقارن، في الفصل الثاني، "صناعة المنطق" بـ"صناعة النحو والعروض". وفي مثل تلك الحالات، فإنَّ لفظة "صناعة" لا تعني حتماً ما تعنيه لفظة "علم" تماماً، لأن في وسع المرء أن يمتلك "علم قواعد الكتابة الصحيحة" من دون أن يكون قادراً على الكتابة الصحيحة، أو بطريقة أنيقة أو فنّية. ولقد دافع الفارابي عن فكرة أن "علم القوانين" مفيد، لا بل إنه لا غنى عنه لممارسة الصناعة ممارسة صحيحة، غير أنه ليس كافياً لممارستها ممارسة بارعة. وفي كل الحالات، فإن الفارابي قد ثابر على إطلاق تسمية "علم قوانين" كلّ ما تحكمه هذه القوانين، على كل مِن أجزاء علم اللسان الخمسة؛ وهو لم يعيّن أياً منها كصناعة، ولم يفسر كيف يمكن ممارسة أي من تلك الأجزاء، ولا علاقة كل منها بالصناعة المساوِقة لها. وأخيراً، فإن علوم قوانين تلك الألفاظ، وبخلاف المعرفة المباشرة بألفاظ لسان خاص من الألسنة، التي تشكِّل الجزءين الأولين من علم اللسان، قد أتاحت للفارابي أن يجري مقارنة بين ألسنة مختلفة وأن يعيّن الفحوى المشتركة لهذه القوانين، حتى ولو اختلفت التسميات الممنوحة للظواهر اللسانية وأعرافها في اللغات المختلفة. هذا مع أن علم اللسان يعالج في كل أجزائه لساناً خاصاً من الألسنة، وألفاظه وقوانينه؛ وحتى عندما يعالج علم اللسان القوانين المتماثلة أو المتشابهة الخاصة بعدد من الألسنة، فإنه لا يهتمّ بها إلّا لجهة الطريقة التي تطبَّق على لسان خاص. إن معالجة ما هو مشترك بين كل ألسنة الأمم جميعها هي شأن من شؤون المنطق.

ففي فصل "علم المنطق"، يستعرض الفارابي "المنطق"، و"قوانين المنطق"، و"علم المنطق" و"علم قوانين المنطق"، و"صناعة المنطق". ومع ذلك، فإن أيّاً من أجزاء المنطق الثمانية، وخلافاً لأجزاء علم اللسان الثمانية،

لم يطلق عليه اسم "علم". وفي الحقيقة، فإن أيّاً منها لم يطلق عليه اسم "صناعة" أيضاً. إن كلاً منها يتألف من "قوانين" أو "أحكام"، ما يعني أن التمييز في الفصل الأول بين نوعي العلوم لم يعد متعلقاً هنا بأساس الموضوع؛ وكل منطق هو من نوع "علم القوانين" ولا يعالج أي جزء منه مواضيع فردية لأنَّ المنطق يعالج قوانين المعقولات.

والمقصود بهذه القوانين، تماماً كما هو الحال بالنسبة إلى قوانين النحو والعَروض وإلى آلات كالموازين والمساطر، والفرجارات، هو اختبار المعقولات التي يمكن للمرء أن يخطئ فيها، أي تلك التي تُدرك بالتفكير والاستنتاج والقياس. ويتم التأكيد على أن المنطق ضروري لكل من لا يريد أن يبني معتقداته على مجرد الرأي بل على المعرفة والتبصّر. أما بالنسبة إلى الحجة القائلة إن المنطق غير ضروري، أو أن الخبرة في المحاججات والنقاشات الجدلية، والخبرة في علم التعاليم (الهندسة والحساب)، أو اي استعداد نظري تام، تكون كافية لضمان صحة أيٍّ من العلوم، فيمكن القول إن هذه الحجة تستحق الجواب نفسه الذي تلقاه الحجة القائلة بأن الخبرة، أو الاستعداد الفطري التام، هي بديلة عن قوانين الصرف والنحو كوسيلة لاختبار صحة اللسان.

وبخلاف الصرف والنحو، اللذين يضبطان صحة الألفاظ في لسان ما، فإن المنطق يضبط صحة الألفاظ طالما أنها تعيّن المعقولات الخاصة بكل الألسنة؛ وهو يضع القوانين المتعلقة بتلك الألفاظ بمقدار ما تكون تلك القوانين مشتركة بين جميع الألسنة. وعلاوة على ذلك، فإنه يضع قوانين قياس صحة المعقولات، كما هي في أنفسنا على صورة خطاب داخلي. وعبر تأمين هاتين المهمتين فإنّ المنطق يهدف إلى تنمية القدرة الفطرية للإنسان كإنسان، تنمية سليمة، بغية أن تتمكَّن من إنجاز نشاطها (التفكير الداخلي والتعبير عن الفكر) بالطريقة الأكثر صواباً، قدر الإمكان. ويمكن وصف هذه القدرة بالدُربة في النطق والقول (القول المركوز في النفس أو القول الخارج بالصوت) نصحِّح ونمتحن بها أي رأي؛ وهذا ما يسميه القدماء (أرسطو) القياس. وعندما يتمّ،

على نحو صحيح، انتقاء وتركيب وترتيب المعقولات والقوانين التي تحكمها، فإن تلك المعقولات والقوانين تكوّن علم المنطق أو صناعته.

وفي الفصل الأول كان الفارابي يحيل عرَضاً إلى التمييز بين الصناعات العملية والصناعات النظرية. فبمقدار ما تنجز شيئاً ما أو تؤدي نشاطاً ما، تكون جميع الصناعات بالطبع عملية. وفي الفصل الثاني، كتب الفارابي، في معرض الحديث عن قوة العقل أو النطق المفطورة في الإنسان، ما يلي: "بها يحصل للإنسان المعقولات والعلوم والصنائع؛ وبها تكون الروية؛ وبها يميز بين الجميل والقبيح من الأفعال". وهنا، فإن "الصنائع" قد صُنِّفت مع "العلوم" والمعقولات المحصّلة، وميّزت عن الملكتين التداولية والأخلاقية، أي عن تلك المَلَكتين العمليتين. وبما أن هدف المنطق هو تنمية ملكة التفكير أو الخطاب ككلّ، تنمية صحيحة، فإنَّ "صناعة" المنطق تبدو وكأنها الصناعة الأسمى، أي صناعة الصنائع. غير أن الفحص عن كل جزء من أجزاء المنطق الثمانية يظهر أن أياً من تلك الأجزاء ليس "صناعة". حيث أنّ كلاً منها يتألَّف من مجموعة قوانين مستعملة في ما يسمى بـ"صنائع القياس".

للوهلة الأولى قد يتكون لدى المرء انطباع بأن تلك الصنائع هي "صنائع منطقية"، وأن أجزاء المنطق الثلاثة الأولى (التي تعالج قوانين المعقولات البسيطة، والقضايا، والقياسات المشتركة بين صنائع القياس الخمس) تتضمَّن قوانين تستعملها "صناعات" المنطق، المتمثِّلة على الأرجح بالأجزاء الخمسة الأخيرة من المنطق: البرهانية، والجدلية، والسوفسطائية، والخطبية، والشعرية. غير أنه قد تبيّن أن هذا الانطباع خاطئ. ويقال لنا، إنّ كلّاً من أجزاء المنطق تلك تتضمّن قوانين، كذلك، إنّما هي الآن قوانين تتيح الفحص عن أنواع خاصة من الأقاويل والتحقق منها، وهي الأقاويل التي تخصّ على التوالي، "الصناعات" البرهانية والجدلية والسوفسطائية والخطبية والشعرية. وينبغي، عندئذٍ التمييز، مثلاً، فيما بين القوانين التي نفحص بواسطتها عن الأقاويل الجدلية وبين الأقاويل الجدلية بالمعنى الدقيق. أو "بالجملة قوانين الأمور التي تلتئم بها صناعة الجدل وتصير بها أفعالها أكمل وأفضل وأنفذ" (8-71.6).

إنّ الفارابي لا يقول إنّ هناك خمس صنائع منطقية، إنما خمس "صنائع للقياس"؛ وعندما يعرض طابع كل من تلك الصنائع في الاستطراد الثالث، فإنه لا يتحدث عن القوانين (المنطقية) التي يتمّ بواسطتها الفحص عما يشكِّل كلاً من تلك الصنائع القياسية، إنما يتحدث عن الصنائع القياسية عينها. ولا يستند التمييز بين الصنائع القياسية والصنائع غير القياسية إلى حقيقة أن صناعة ما تستعمل الاستدلال أو القياس، أو لا تستعملهما، إنما إلى خاصية النشاط الأسمى للصنائع (النشاط الذي يستتبعه عقب تحسين ذلك النشاط الأسمى). إن البرهانية والجدلية والسوفسطائية والخطبية والشعرية هي وحدها الصناعات التي يتمثَّل نشاطها الأسمى باستعمال الاستدلال والقياس في الخطاب أو في الحجة. وهناك صنائع أخرى، مثل الطب، تستعمل الاستدلال والقياس أيضاً غير أنهما لا يشكِّلان بالنسبة إليها نشاطها الأسمى؛ وعندما يتمّ تحسين صنعة الطب بغية إنجاز ذلك النشاط، أي النشاط الأسمى، فإنها تصبح قادرة على شفاء المرضى. وذلك لا يعني أنّ الصنائع التي يتمثَّل نشاطها الأسمى في استعمال الاستدلال أو القياس لا يمكن لها، بدورها، أن تفضي إلى أنشطة تطبيقية أو الكفّ عنها. وفي الحقيقة، فإنها كلها تقوم بذلك. إلّا أنها باعتبارها صنائع قياسية، فإنها تنتج النشاط العملي بواسطة نماذج استدلالية أو قياسية تستعملها مفضّلة إياها على فعل أي شيء آخر أو صنعه. وبهذا المعنى، فإنّ اثنين من تلك الصنائع، أي الخطابة والشعر، هما صناعتان بهذا المعنى، كما أنهما صنعتان على حدٍّ سواء، أي صناعات لتأليف أصناف مختلفة من الخطب والأشعار (6-72.5، 71.12-13).

وفي الختام، فإن الفارابي يقول إن كلاً من أجزاء المنطق الثمانية مشروح "في كتاب" ويباشر بإعطاء تفسير ما هو موجود "في" كل من الكتب الثمانية (كتب الأرغانون *Organon* (وسائل استفادة المعرفة) التقليدية الستة لأرسطو، إضافة إلى الخطابة وكتاب الشعر)، التي يعرض محتواها. ويُظهر ذلك العرض بوضوح أن كلاً من تلك الكتب الثمانية، التي تحتوي على القوانين الخاصة بكل جزء من أجزاء المنطق يمكن أن تتضمّن شيئاً آخر؛ وفي كتاب الخطابة وكتاب

الشعر، على سبيل المثال، نجد عرضاً لصنعة الخطابة والشعر ولصناعة الخطابة البليغة ونظم الأشعار، إلخ. وبالتالي، فإن مجمل مضمون تلك الكتب الثمانية قد جرى تعيينه كموضوع "صناعة" المنطق أو "علمه"؛ لذا فقد نشأ التباس ضلَّل مؤرخي المنطق.

وباختصار، فإن كل جزء من أجزاء "علم" المنطق أو "صناعته"، تضمّن بعض القوانين (أقاويل كلية) تحكم أجزاء القياس (1-2)، أو يمكن بواسطتها التحقق من القياسات المشتركة بين الصناعات القياسية الخمس (3)، أو تضمّن نوعاً خاصاً واحداً فقط من القياس استعمل في صناعة البرهان (4)، والجدلية (5)، والسوفسطائية (6)، والخطابة (7)، والشعر (8). وفي الحقيقة، فإنها أدوات لصنائع الاستدلال الخمس. ولذلك، فإن على مؤرخي المنطق ألّا يستغربوا رؤية الفارابي يدرِج "الصناعات العملية" للخطابة والشعر في الأرغانون *Organon*. فلم تعد صناعتا الخطابة والشعر صناعات منطقية أو أجزاء من المنطق أكثر مما هي عليه السوفسطائية والجدلية والبرهان، علماً أن تحديد ما إذا كانت تلك الصناعات "عملية" أم "نظرية"، وإلى أي درجة هي كذلك، هي مسألة مستقلة، لم يجد لها نظام الأرغانون التقليدي حلاً أيضاً (كما يمكن للمرء أن يلاحظ في ما يتعلق بالمرتبة الغامضة للسوفسطائية وللجدلية).

ويُتوّج الفصل الثاني، في استطراد فيه مديح للجزء الرابع من المنطق، فيعتبره "أسبق تماماً في الجدارة والتفوق" لأنه يتضمن "القصد الأول" من المنطق، بينما الأجزاء الأخرى (من الأول حتى الثالث) هي أجزاء تمهيدية لها أو مدخل لها أو مساعدة لها، كما لو أنها أدوات أقل أو أكثر فائدة للجزء الرابع، أو أن عرض هذا الجزء الرابع يفيد في تنبيه الباحث عن "الحق اليقين" إلى أخطار الاستعانة - من دون احتراز - بإحدى الطرق الأربع (الأجزاء 8-5). وإن عرض تلك الأجزاء (الأجزاء 8-5) الأخيرة لذاتها وللخدمة التي تؤديها لمزاولي كل من تلك الصناعات ليس سوى "قصدٍ ثانوي" للمنطق، إذ وفقاً لقصده الأوّلي، فإن المنطق بالإجمال يعتبر مخصصاً لإعطاء المناهج

الأكيدة" الهادفة إلى "العلم اليقين" وللوقاية من استعمال المناهج التي تقود إلى مجرّد رأي، أو إلى صورة عن الحقيقة.

والحال فإن الجزء الرابع من المنطق يماثل الصناعة الأولى القياسية، أي صناعة البرهان أو الصناعة التي تستعمل أقاويل برهانية منتجة لـ "العلم اليقين"، بحيث أنّ الفارابي يعرضه كما يلي:

"والرابع - فيه القوانين التي يمتحن بها الأقاويل البرهانية، وقوانين الأمور التي تلتئم بها الفلسفة، وكل ما تصير به أفعالها أتم وأفضل وأكمل" (4-71.3).

إن ردة فعلنا الأولى هي مماهاة "الأقاويل البرهانية"، أو صناعة البرهان مع "الفلسفة"، خصوصاً بالنظر إلى حقيقة أن الفارابي استخدم، داخل مؤلَّفين في المنطق على الأقل، ألفاظ "صناعة البرهان" و"صناعة الفلسفة" كمترادفات (رسالة في العقل 227 والألفاظ المستعملة في المنطق 8-107)، ونظراً لقيامه "بترجمة *Prior Analytics and Posterior Analytics*" على التوالي بـ" "القياس" بالعربية (الأنولوطيقا الأولى باليونانية) و"البرهان" بالعربية (الأنولوطيقا الثانية باليونانية) (71.5، 2-71.1). ولقد قيل أيضاً في كتابيه إنّ "الفلسفة" أو "صناعة الفلسفة" تتضمَّن "أجزاء"، أو "صناعات" أو "علوماً" وعددها أربعة: علم التعاليم (الرياضيات) والعلم الطبيعي والعلم الإلهي والعلم المدني؛ ويطلق على هذا العلم الأخير اسم "فلسفة مدنية" و"فلسفة عملية"، وهذا ما يفسِّر على ما يبدو ترتيب الفصول التالية من إحصاء العلوم. إنّ غرض المنطق الأوّل هو مدّ صناعة البرهان أو الفلسفة بقوانين، وهي كناية عن أربعة أجزاء أو صناعات أو علوم ستعالَج وفقاً لترتيب سبق أن ذُكر في الفصول 3 إلى 5.

غير أنه ينبغي أيضاً أخذ الصعوبات التالية بعين الاعتبار، إذ يدفعنا هذا التصوّر إلى توقّع علم مدني "برهاني" أو تطبيقي. إن عرض الفارابي للجزء الرابع من المنطق جلي فيما يتعلق بحقيقة تضمُّنه مجموعتين من القوانين؛ والقوانين التي يفحص المرء بواسطتها عن الأقاويل البرهانية منفصلة عن "قوانين المواضيع التي تشكّل الفلسفة"؛ (وربما تضمّنت هذه "المسائل" الأقاويل

البرهانية، إنما ليس هناك أي سبب للتأكيد بأنها لا تتضمَّن سوى تلك الأقاويل. وفي كل الحالات، فإنّ مصنّف البرهان لأرسطو لا يدعم مثل هذا القول). وأخيراً، فإنَّ الكتابين الآخرين اللذين ذكرتهما لا يتضمّنان عرضاً لأجزاء الفلسفة، إنما مجرّد ذكر لها. لهذا فإنه من المفيد إذن الفحص عما إذا كان اقتراح فلسفة برهانية بالكامل قد تولّد من عرض الفارابي للعلوم في الجزء المتبقي من مصنّف إحصاء العلوم.

وعلى غرار الأجزاء السبعة "الرئيسية" لعلم اللسان، فإنّ كلاً من الأجزاء "الرئيسية" السبعة من علم التعاليم أو علوم الرياضيات (راجع 3-75.2 وكذلك 43.7) يسمى "علماً". وفي حالات أربع منها، فإن الفارابي يفسّر "ما يُفهم [عموماً] من تلك اللفظة"، غير أن اللفظة تتبدّى ملتبسة في كل مرة.

وفي حالة الحساب (1) والهندسة (2)، فإنّ لفظة "علم" تشمل "علمين"، أحدهما "تطبيقي" والآخر "نظري". وينبغي "إدراج" الحساب النظري والهندسة النظرية وحدهما "بين العلوم"، إذ إنهما يتحريان بصورة مطلقة، أو من دون تقييد، موضوعهما الخاص بما هو كذلك. وبالرغم من أن الحساب التطبيقي والهندسة التطبيقية يسمّيان "علمان"، عادة، فإنّهما ليسا في الحقيقة علمين. وإنهما يتحريان موضوعهما باعتباره ينطبق على أجسام "يتعاطى بها الجمهور في المعاملات السوقية والمعاملات المدنية"، وعلى أجسام هي مواد مختلف المهن (النجّارون، الحدادون، والبناؤون، والمزارعون)، أي، في كل حالة، مادة خاصة بصناعة عملية مميّزة.

وفي حالة علم النجوم (4)، فإنّ الذي يعرف بهذا الاسم "علمان" لم يقسمهما الفارابي إلى علم عملي وعلم نظري. وهما، من جهة، أحكام النجوم (علم التنجيم Astrology): وهو علم دلالات الكواكب على ما سيحدث في المستقبل، ومن جهة أخرى علم الفلك (Astronomy) التعليمي، "وهو الذي يعد في العلوم وفي التعاليم".

أما علم الموسيقى (5)، فهو "علمان" "أحدهما - علم الموسيقى «العملية» والثاني علم الموسيقى "النظرية". غير أن الموسيقى "العملية" لا تسمى

صناعة، بعكس الموسيقى "النظرية" التي تسمّى "صناعة"، والتي لا "تعد"، مع ذلك، "بين العلوم". وتتضمّن الموسيقى النظرية مبادئ النغمات والألحان وأسبابها، وتأليفها، وتكييفها مع الآلة الموسيقية، وطريقة إنتاجها، الخ، وصولاً إلى إنتاجها الفعلي بآلات طبيعية أو صناعية، ولكن من دون أن تشمل هذا الأخير الذي يشكِّل عمل الموسيقي العملي. (ومن شأن التردد حيال المكان الذي تحتله الموسيقى النظرية بين الصناعات والعلوم أن يستدعي المقارنة بين العلم المدني والنشاط المدني).

ولا يبدو أن أسماء أجزاء علم التعاليم الثلاثة المتبقية تطرح مشكلات جدّية. إن علم المناظر (البصريات Optics) (3) هو فرع من الهندسة (النظرية)، وقد سمّي "صناعة". وعلم الأثقال (6) فيعالج المبادئ التي تحكم نوعين من الآلات (الموازين والرافعات) أمّا علم الحيل (المعروفة حديثاً بعلم الميكانيكا) فيعالج إمكان تطبيق معرفة علم التعاليم على الأجسام الطبيعية، كما يعالج إنتاج الآلات، ويتناول بصورة عامة "أصول الصناعات المدنية العملية".

وبتلخيص شديد، فثمة على ما يبدو علمان رياضيّان نظريان صرف: علم العدد النظري والهندسة النظرية. أمّا علم المناظر وعلم الفلك فهما علمان أو صناعتان رياضيتان أكثر تخصصاً. وأمّا بالنسبة إلى علمي الأثقال والحيل (الميكانيكا) فإنهما يكتفيان بتطبيق بعض الاكتشافات التي حصلت في العلوم أو الصناعات الرياضية الأخرى، ويخدم صناعات مدنية عملية متخصصة. أمّا الموسيقى النظرية والعملية فإنها تشكل بنية موازية تأتي من المعرفة النظرية، (أي بنية النغمات والألحان كمعقولات)، وتفضي بالتالي إلى الإنتاج المحسوس للألحان. إنَّ لفظة "علم"، كما هو متعارف عليها عموماً، تغطي كل شيء، أي العلوم النظرية باعتبارها علوماً أصيلة، والعلوم النظرية التي هي أيضاً صناعات (ولكنها ليست صناعات عملية)، والعلوم العملية التي تُستمد منها مبادئ الصناعات المدنية العملية الخاصة.

إنه لأمر جلي الآن أن علم الرياضيات، أو علوم التعاليم، لا يمكن أن يكون صناعة واحدة، برهانية بالكامل. وإن البرهان، بالمعنى الأسمى ـ والذي

يقتضي كشف النقاب عن الأسباب وتفسير علة الأشياء ـ مذكور مرتين فقط لا غير من حيث صلته بالهندسة وعلم المناظر اللذين يشكّلان حقلاً خاصاً بالهندسة (78.8, 80.10-11). (وعندما ذُكر البرهان ثانية لجهة صلته بالآلات الميكانيكية [88.12-13, 89.3]، فإنه كان يحيل إلى الأشياء التي تمّ إثبات "وجودها" فقط في الرياضيات). وإلّا فإن الرياضيات "تفحص عن" و"تتحرى"، في معظم الأحيان، ولكنها لا تبرهن؛ مما يعني أن ثمّة أبحاثاً واستقصاءات نظرية تقود إلى "علوم يقينية"، إنما هي ليست برهانية.

وبعد ذكر علم العدد والهندسة النظرية يقطع الفارابي اطّراد عملية الإحصاء ليذكّر أن الهندسة تتألف من أصول ومبادئ محدودة ومن أشياء أخرى، غير محدودة، مشتقة من هذه. ويضيف قائلاً: "والنظر فيها [علم الهندسة] بطريقتين: طريق التحليل وطريق التركيب. والأقدمون من أهل العلم كانوا يجمعون في كتبهم بين الطريقين إلّا إقليدس فإنه نظّم ما في كتبه على طريق التركيب وحده" (79.9-12).

(في مصنف الجمع بين رأي الحكيمين، (8.20ff.)، فإن "عملية" القسمة والتركيب المتعلقة بتقديم عرض شامل للتعريفات، تُشبَّه بتسلّق السلَّم والنزول منه، ويُقال عنهما أنهما مختلفتان تماماً). نحن هنا، إذن، أمام إحدى أهم "المسائل التي تأتلف منها الفلسفة" ـ ألا وهي حقاً الطريق الذي يقود إلى اكتشاف مبادئ العلوم النظرية بصورة عامة ـ والتي لا يشملها البرهان.

وفي مصنّف إحصاء العلوم، يكتفي الفارابي بالإشارة إلى أهمية هذا الطريق وإلى تصوّره الذي يرى أن العلم والفلسفة النظرية يشتملان على ما هو أكثر من مجرّد أقاويل برهانية. وبمعنى من المعاني، فإن رؤية العلم أو الفلسفة التي تقتصر فيها هذه الأخيرة على الأقاويل البرهانية هي رؤية معروفة عموماً عن العلم أيضاً. وبما أن مصنّف إحصاء العلوم يحصي العلوم المعروفة عموماً، فإنّ بنية كل من فصوله تقلّد بنية "كتاب الإسطقسات" لإقليدس، فيبدأ، إن جاز القول، من قمّة السلّم وينزل إلى الأرض، أي إلى مبادئ الصناعات المدنية العملية التي يتعاطاها الجمهور، في السوق وفي المدينة.

العلم الطبيعي والعلم الإلهي والعلم المدني

إن الاستطرادين السادس والسابع يفتتحان الفصل الرابع من جهة، ويختتمان في الوقت نفسه الفصل الخامس على التوالي، وبذلك يكونا قد فصلا عن بقية الكتاب الفصلين المذكورين، بالإضافة إلى العلوم الخمسة التي يتضمّناها. إنّ عرض علم الطبيعة يمتلك الميزات التالية المشتركة مع عرض علم المنطق، إذ تصدَّرت كلَّ عرضٍ من هذين العرضين مقدمة طويلة وقُسِّم كل منهما إلى ثمانية أجزاء. ولم يقسم أي من أجزائهما إلى تقسيمات فرعية، كما لم يطلق على أي من الأجزاء تسمية علم أو صناعة. لقد كان علم المنطق يُعتبر كنظير لعلم الصرف والنحو، والعلم الطبيعي كنظير للصنائع العملية. وموضوع العلم الطبيعي هو الأجسام الطبيعية مقدَّمة كنظائر أجسام صناعية تنتجها الصناعة والإرادة الإنسانية، وقد أحيل إليها تكراراً في علوم الرياضيات العملية، وخصوصاً في علم الحيل (الميكانيكا)، الذي يسبق مباشرة الفصل الرابع. ومع ذلك، فإنّ الاستطراد المتعلق بالأجسام الطبيعية والصناعية، والذي يماثل بطوله، تقريباً، إحصاء أجزاء العلم الطبيعي والعلم الإلهي مشمولين معاً، لا يفترض علوم الرياضيات على غرار ما افترض المنطق علوم اللسان. وبدلاً من ذلك، فإنّ القارئ مدعو إلى اعتبار الأجسام الصناعية، وهي منتجات الصنائع العملية، مماثلة للأجسام الطبيعية.

وهكذا، فإن الأشياء مثل "الجسم" (ثوب، مثلاً) و"ما يمثِّله الجسم من صفات" (نعومته)، و"العامل" الذي يصنع الشيء (الحائك)، و"الهدف" و"الغاية" من ذلك (الدفء)، و"الشكل" (حياكة السداة واللحمة) و"المادة " (خيط الغزل) كلها وجوه أُعلِنَ عنها أنها أكثر ظهوراً في الأجسام الصناعية. ويمكن معاينة معظمها مباشرة بواسطة الإدراك الحسّي، وما تبقى (مثل القدرة المسكرة للخمر والقدرة الشفائية للعقاقير) فإن معاينته تتمّ بشكل غير مباشر عبر مراقبة أنشطة الأجسام الصناعية. ولأن مبادئ الأجسام الصناعية وصفاتها معروفة من قبل الجمهور أكثر مما هي معروفة مبادئ نظائرهما الطبيعية، فالجمهور

يعطي أسماء المبادئ المشهورة عنده إلى المبادئ الطبيعية، ويتعامل مع مجموعتي المبادئ كما لو كانتا الشيء نفسه. "إذ كانت العادة في الصنائع"، من جهة أخرى، "أن تنقل الأشياء التي فيها الأسماء التي يوقعها الجمهور على أشباه تلك الأشياء" (8-6، 95).

إن مبادئ الأجسام الطبيعية هي أقلّ وضوحاً من مبادئ الأجسام الصناعية، إذ إن غالبية صورها وموادها غير مشاهدة بالإدراك الحسي، "وإنما يصح وجودها عندنا بالقياس والبراهين اليقينية" (94.1-2). مع ذلك، فإن الفارابي لا يبني أي دليل أو برهان يثبت به أياً من مبادئ الأجسام الطبيعية، ولا، من باب أولى، علل وجودها. إنّ الأجزاء "الرئيسية" الثمانية لعلم الطبيعة، (مرتّبة وفقاً لنظامٍ تنازلي ينطلق من صيغ مشتركة مع جميع الأجسام الطبيعية وصولاً إلى الأحجار والنبات والحيوانات)، كلها "تبحث" و"تتحرى"؛ وهي لا تفسِّر ولا "توضِّح" ولا "تبرهن" شيئاً. إن علم الطبيعة علم "استكشافي" بصورة حصرية؛ وتبدو استقصاءاته مقتصرة على صيغ الأجسام كأجسام، بدلاً من عللها النهائية أو استعمالاتها العملية. ولا يُذكر فيه شيء عن الله أو المحرك الذي لا يتحرك، وعن العقل أو حتى عن النفس، علماً بأنه كان من المفترض أن يجري فحص النفس والعقل، أقله في الأجزاء التي تعالج النبات (7) والحيوان (8).

وخلافاً للعلوم الرياضية التي لها نظائر في ما يسمى بـ"العلوم العملية" أو الصنائع العملية، والتي تدرس، في حالات البعض منها، مبادئ الصنائع المدنية العملية، فإنه ليس ثمة علم "عملي"، أو صناعة، يساوق أي جزء من العلم الطبيعي، وليس لأي من تلك الأجزاء أي صلة بأي صناعة مدنية عملية، حتى حيث ينتظر المرء أن يجد ربّما علاقة ما، مثل العلاقة بين دراسة المعادن (6) وصناعات المناجم، ودراسة النبات (7) وصناعة الفلاحة، أو دراسة الحيوان (8) وصناعة الطب. ولا يوجد علم، أو صناعة طبيعية عملية أو تطبيقية. وفي الحقيقة، فإن الفارابي يذهب إلى حدّ تفادي استعمال لفظتي "عملي" و"نظري" في حالة العلم الطبيعي وأجزائه.

إنّ كل هذا صحيح فيما يخصّ العلم الطبيعي، إنما لا ينطبق على الفصل

الرابع بمجمله؛ فقد ظلّ العلم الإلهي وأجزاؤه الثلاثة بمنأى عن الفحص حتى الآن. ويفتقر هذا العلم الآن (مثله مثل العلم المدني، وعلم الفقه وعلم الكلام) إلى مدخل يشير إلى إنجاز عملية الإحصاء. والنتيجة هي أن يصبح الجزء الذي يعالج هذا العلم (مثل تلك الأجزاء التي تعالج العلوم الثلاثة المتضمَّنة في الفصل الخامس) تعداداً صرفاً خالياً من أي صلة قد تفسِّر مراتب نظام محتمل أو الاتجاه الذي يحكم الإحصاء. وهذا أمر يدعو إلى الاستغراب نظراً إلى حقيقة الصلة بين العلم الطبيعي والعلم الإلهي والتي هي فكرة عادية في المداخل التقليدية إلى العلم الإلهي. وقد يعود غيابها إلى أحد السببين التاليين: إمّا أن يكون العلم الإلهي متابعة للتحرّي الطبيعي تحت اسم مختلف - غير أن ذلك يستلزم ألّا تكون "الموجودات لما هي موجودات"، والتي تدخل في نطاق تحريات العلم الإلهي، سوى الأجسام الطبيعية ومبادئها؛ أو ألّا تكون هناك صلة خاصة بين كلا العلمين، ويبدو أن عرض الفارابي قد تطرّق إلى هذا الأمر؛ ولكنه يجعلنا أكثر حيرة أمام حقيقة أن هذين العلمين قد تمّت معالجتهما معاً في الفصل عينه من دون أي تبرير.

لقد قُسِّم العلم الإلهي إلى ثلاثة أجزاء بحيث يفحص الجزء الأول فيه عن الموجودات وصفاتها بما هي موجودات؛ لكن الفارابي لا يذكر شيئاً أكثر من ذلك عن هذا الجزء، بينما يفحص الثاني "عن مبادئ [أو المقدمات المنطقية] البراهين في العلوم النظرية الجزئية" ويتحقق من جواهرها وصفاتها الخاصة ويجعلها معلومة، ويحصي وينتقد الظنون الفاسدة التي كانت وقعت "للقدماء" في مبادئ هذه العلوم.

وقد عُرِّف العلم النظريّ "الجزئي" على أنه علم يفحص عن نوع "خاص" من الموجودات. أما مبدأ استقلالية العلم النظري الجزئي فهو إذن "تجزئة" الموجودات إلى أنواع أو أجناس. لقد جرى إحصاء ثلاثة من تلك العلوم ألا وهي علم المنطق وعلم التعاليم والعلم الطبيعي، بحيث إنّ علم المنطق، الذي لم يطلق عليه قط اسم "علم نظري" في الفصل الثاني، قد أحصي صراحة هنا كأحد العلوم النظرية الجزئية الثلاثة؛ وقد افتُرض أن "المعقولات" التي يعالجها

المنطق هي "نوع من الموجودات" خاص ومختلف عن موجودات الرياضيات أو الموجودات الطبيعية.

إنّ ذلك يعني أن الكتاب قد أحصى العلوم "النظرية" وحدها، باستثناء الفصل الأول (الذي عالج علم اللسان). وهي علوم نظرية "جزئية" ثلاثة (علم المنطق، وعلم التعاليم(*) والعلم الطبيعي)، التي تفحص على التوالي المعقولات أو الموجودات المعقولة والموجودات الرياضية، والموجودات الطبيعية. وهناك أخيراً علم إلهي، لم يطلق عليه بالذات اسم علم نظري، مع أن جزءه الثاني (أو الجزء المركزي) يفحص عن مبادئ العلوم النظرية الجزئية الثلاثة. وما يبدو هنا هو أن كل العلوم الطبيعية قد ذكرت في الحقيقة، إذا كان موضوعها هو الموجود لما هو موجود، فإن مبادئ الأنواع الجزئية من الموجودات وأنواع الموجودات الجزئية نفسها تكون قد أُخذت بعين الاعتبار.

ويفحص الجزء الثالث من العلم الإلهي "عن الأجسام التي ليست بأجسام ولا في أجسام". وينجز هذا الجزء الحادي عشر والأخير من الفصل الرابع إحدى عشرة عملية مرتبة على الشكل الآتي. في الأجزاء الخمسة الأولى يبرهن هذا العلم على وجود تلك الأجسام التي ليست بأجسام ولا في أجسام (ما يسمى بالمعقولات)، فيبيّن أنها كثيرة، ويبرهن أنها متناهية، وأنها متفاضلة في الكمال، ثم يبرهن أنها تشكل نظاماً تراتبياً فيما يخص الكمال وأن هذا النظام ينتهي بموجود هو ببساطة كامل، واحد، وأوّل، وسابق على كل ما عداه؛ ويفسّر كيف أنه يهب الوجود وما عدا ذلك إلى كل موجود آخر، وذلك دونما حاجة إلى الوحي. وبعد ذلك، يبيّن الجزء الثالث من العلم الإلهي، في الفقرة السادسة أو الفقرة المركزية، أن هذا الذي بهذه الصفات هو الذي ينبغي أن يعتقد فيه أنه الله عز وجل ـ أي، كما يفترض، هو إله الوحي ـ الذي يجب أن تُقدّس أسماؤه (100.13-14). والفقرات الخمس الأخيرة تمعن بعد ذلك في باقي ما يوصف به الله إلى أن يستوفيها كلها، ثم يعرف كيف حدثت

(*) علم التعاليم هو الرياضيات عند الفارابي، [المترجمة].

الموجودات عنه، وكيف استفاد عنه الوجود، ثم يفحص عن مراتب الموجودات وكيف حصلت لها تلك المراتب،... ثم يمعن في إحصاء ما في أفعاله عز وجل في الموجودات إلى أن يستوفيها كلها؛ ثم يشرع بعد ذلك في إبطال الظنون الفاسدة التي ظنت بالله عز وجل في أفعاله بما يدخل النقص فيه وفي أفعاله وفي الموجودات التي خلقها، "فيبطلها كلها ببراهين تفيد العلم اليقين الذي لا يمكن أن يتداخل الإنسان فيه ارتياب ولا يخالطه فيه شك، ولا يمكن أن يرجع عنه أصلاً" . (101.8-10).

وخلافاً للأجزاء العشرة السابقة في الفصل الرابع، والتي لم يبرهن أي منها عن شيء (لم يكن "الفحص" عن مبادئ البراهين في الجزء العاشر ـ الجزء الثاني من العلم الإلهي ـ فحصاً برهانياً)؛ إذ يبدأ الجزء الحادي عشر وينتهي ببعض البراهين: إنّ هذا الجزء أكثر العلوم برهاناً؛ وفي الحقيقة، فإنه يتضمن من البراهين ما يفوق عددها كل العلوم التي أحصاها الكتاب. ويبدو أننا عثرنا أخيراً على علم، أو على جزء من علم، يبقى إلى حدّ كبير برهانياً، حتى لو لم يكن كذلك بالكامل.

غير أن هناك حاجة لمقابلة هذا التقديم للعلم الإلهي مع محتوى أعمال الفارابي ذات الطابع الأكثر فلسفية، (شرح ما وراء الطبيعة لأرسطو في ما يُعرف بكتاب الحروف، والمصنّف المختصر حول غايات "ما وراء الطبيعة" لأرسطو، وفلسفة أرسطوطاليس) حيث يعارض الفارابي، مباشرةً أو بشكل غير مباشر، أن يُدمج بالميتافيزيقا ما يناظر هذا الجزء الثالث من العلم الإلهي، أو الفكرة القائلة بأنه ربما يحتل مكاناً مهماً أو مركزياً في الميتافيزيقا. (بما أنه يؤكد، هو أيضاً، أن أرسطو شرحه في كتاب لامبدا من مصنَّف الميتافيزيقا، فإنه يشير بذلك إلى أن كتاب لامبدا عمل مخصص للعامة ولا يمثل مذهب أرسطوطاليس في الوجود). والوسيلة الوحيدة لتفسير هذا التناقض هي أن يؤخذ على محمل الجدّ إعلان الفارابي في المدخل إلى مصنَّف إحصاء العلوم، حيث يقول إنّ هدفه هو إحصاء العلوم "المشهورة" وأجزائها، وبعبارات أخرى،

العلوم المعروفة عموماً من الجمهور الذي يفهم مبادئ الأجسام الطبيعية بمفردات مبادئ الأجسام الصناعية ويطبق الأسماء نفسها على الاثنين.

وأياً يكن الأمر فإنّ إحصاء الفارابي للعلوم النظرية (علم المنطق، وعلم التعاليم والعلم الطبيعي) يبلغ أوجه في إحصائه لعلم إلهي يبلغ ذروته أيضاً في عرضٍ للكون باعتباره يخضع لنظام ولمراتب، ويخلو من أي ظلم ونقص ونزاع وتنافر، أو شر من أي نوع. ويفضي هذا التفسير لله وللكون إلى تشكيل جزء من العلم الإلهي، وقد تمّ وضعه في الفصل عينه الذي وضِع فيه العلم الطبيعي، وتلاه فوراً، العلم المدني وعلم الفقه وعلم الكلام، تلك العلوم التي وضِعت جميعها في الفصل التالي. إنّ هذا الترتيب للعلوم مختلف كل الاختلاف عن الترتيب الذي يظهر في عروض الفارابي الموسعة حول العلم الإلهي والعلم المدني، التي أُلحق فيها ما سمّي هنا بالجزء الثالث من العلم الإلهي بالعلم المدني. فمصنَّفا آراء أهل المدينة الفاضلة والسياسة المدنية، اللذان يمثّلان بوضوح مصنّفين مدنيّيْن، يبدآن فجأة بعرض عن الله والكون (في أسلوب مشابه تماماً لأسلوب الجزء الثالث من العلم الإلهي في هذا الكتاب)، وينتقل، دون أي تمهيد، إلى عرض عن الإنسان وعمّا هو منتَج بواسطة الصناعة والإرادة البشريتين: الاجتماعات الإنسية، ومبادئ الحياة المدنية وأشكالها، والصنائع المدنية الخاصة.

ويمكن تأويل دمج العلم الإلهي بالعلم المدني بطريقتين. إن المسألة في كتابات الفارابي المدنية يجب أن تؤوّل كعلم كلام وعلم كون "مدنيّيْن". أمّا عند ابن سينا، فإنّ العلم المدني يصبح ملحقاً بالعلم الإلهي. ولقد فصل كتاب إحصاء العلوم العلم الإلهي عن العلم المدني؛ ومع ذلك فقد أحصي كلا العلمين بحسب ترتيب ظهورهما في مصنَّفات الفارابي المدنية. وما هو أكثر أهمية أيضاً، ربما كان التمييز بين العلم الإلهي وما سمِّي بعلم كلام الوحي، الوارد في فصل منفصل بالتلازم مع العلم المدني وعلم الفقه. وقد فصل العلم الإلهي عن علم الكلام بواسطة العلم المدني وعلم الفقه، ما يعني أنه من أجل

الوصول، بصورة صحيحة، إلى علم كلام الوحي ينبغي المرور بالعلم المدني وبعلم الفقه.

العلم المدني 1 و2

إن العلم المدني عند الفارابي (والذي يسمّيه أيضاً الفلسفة المدنية) هو العلم المدني للسلف، أي عِلما الجمهورية لأفلاطون والسياسة لأرسطوطاليس. وهو يتكلم عن المُلك والملَكية، وعن المدن والأمم، وعن العلم والفلسفة، غير أنه لا يأتي على ذكر شيء عن النبوّة وعن المشرِّع الإلهي وعن الملّة، أو عن علم الكلام. أمّا في ما يتعلق بفقهه وعلم كلامه، فإنهما "حديثان للغاية". واللفظان المستخدمان لتعيين هذين العلمين (الفقه والكلام) هما لفظان إسلاميان نموذجيان. إنهما علمان يقتفيان أثر النبوة والمشرِّع الإلهي والوحي الإلهي. إنهما يهتمان، بالتالي، بآراء أهل الاجتماع الملّي وأعمالهم. ولا يضمّنان أي إحالة إلى الفلسفة والملَكية أو المدينة. وثمة إذن مناخان متناقضان على نحو صريح: القديم والحديث، علم مدني سابق على الملّة وغير ملّي، وعلوم ملّية تفترض الوحي والشرائع ووجود عدد من الاجتماعات الملّية. وهكذا يتفادى عرض العلم المدني أي ذكر لاسم الله. وبالعكس، فإن عرض علم الفقه وعلم الكلام مشبع بألفاظ أمثال الله والشؤون الإلهية، والوحي الإلهي والعقول الإلهية والأسرار الإلهية والمعجزات.

وهناك في الظاهر استثناء وحيد في هذا الشأن. عندما يفحص عن أفعال الإنسان وغاياتها، فإنّ العلم المدني "يميّز بين الغايات التي لأجلها تُفعل الأفعال وتُستعمل السنن ويبين أن منها ما هي في الحقيقة سعادة، وأن منها ما هي مظنون أنها سعادة من غير أن تكون كذلك. وأن التي هي في الحقيقة سعادة لا يمكن أن تكون في هذه الحياة، بل في حياة أخرى بعد هذه وهي الحياة الآخرة، والمظنون به سعادة مثل الثروة والكرامة واللذات، إذا جعلت هي الغايات فقط في هذه الحياة" (102.9-13).

إنّ هذا التقديم يذكّر بالرؤية الدينية للسعادة لما هي سعادة الحياة الآخرة، في الجنة أو في الرؤية المنعمة (beatific vision)، التي هي السعادة الحقيقية، بعكس سعادة هذه الحياة التي تعتبر سعادة مزيفة غير فاضلة. مع ذلك، فإنه يذكر أيضاً الرؤية الفلسفية التي ينبغي على الإنسان بموجبها ألّا يحصر أهدافه في هذه الحياة بأمور مثل الثروة والكرامة واللذة، إنما بالسعي وراء غايات أسمى، مثل الفضيلة أو المعرفة: ينبغي عليه أن يعيش حياة "أخرى" في "هذه" الدنيا. ويبدو الفارابي هنا أنه يستخدم التمييز الأرسطوطاليسي والأفلاطوني بين هذه الدنيا والحياة الآخرة[1].

إنّ موضوع العلم المدني المركزي هو ما يسميه الفارابي "الرئاسة الفاضلة" أو "المهنة الملكية الفاضلة"، أي صناعة الملك الذي يؤسس ويدبر ويحفظ المدينة أو الأمّة الفاضلة، وغايته هي السعادة الحقيقية، التي يحصّلها الإنسان بالأعمال الحسنة والنبيلة والفاضلة. وتختلف تلك الصناعة عن أصناف الرئاسة الجاهلة التي تنشئ مدناً وأمماً جاهلة تكون فيها غايات (مثل الثروة والكرامة) مفترضة فقط على أنها سعادة. ويجيب الفارابي عن السؤال حول "ما الذي يشكّل المهنة الملكية الفاضلة؟"، بإجابتين متضمنتين في عرضين للعلم المدني مختلفين بعض الشيء.

1- في الإجابة الأولى (102.4-104.15)، فإن العلم المدني يؤدي سبع وظائف، تغطي المواضيع التي سمّاها أرسطوطاليس علم الأخلاق والعلم المدني، من دون أن يميز بين علم الأخلاق والعلم المدني تمييزاً صريحاً. وفي الوظائف الأربع الأولى، فإنّ العلم المدني يفحص عن الأفعال والسنن والعادات الأخلاقية، من دون الإحالة إلى المدينة أو الأمّة. وفي وظيفته الخامسة، فإنّ العلم المدني يوضّح "أن وجه وجود [الغايات] في الإنسان أن تكون الأفعال والسنن الفاضلة موزعة في المدن والأمم على ترتيب وتستعمل

(1) راجع كتاب الملّة، 8-55.7 ،52.18 حيث خيرات العالم والسعادة تُعدّ خيّرة من قِبل العامة ـ أي أنها خيرات مبتذلة.

استعمالاً مشتركاً" (102.16-103.1). وهكذا، فإنّ وظيفة العلم المدني التالية: هي شرح ضرورة الرئاسة، وأن المرء يصبح رئيساً نظراً لامتلاكه لحرفة ولاستعداد إيجابي، وأن هذا ما يُسمّى "بالحرفة الملكية"، "الرئاسة"، أو أي اسم آخر يمكن للمرء أن يختاره (103.5-6)، وتبيّن أيضاً أصناف الرئاسات. والوظيفة السابعة والأخيرة متمثِّلة في أن تبيّن أن "المهنة الملكية الفاضلة" تلتئم بقوتين أو بملكتين: (1) "القوة على القوانين الكلية" (أي القدرة على سن القوانين العامة). و(2) القوة التي يستفيدها الإنسان بطول مزاولة الأعمال المدنية، وبممارسة الأفعال في الأخلاق، والأشخاص في المدن التجريبية. والحنكة فيها بالتجربة وطول المشاهدة، على مثال ما عليه الطب، فإن الطبيب إنما يصير معالجاً كاملاً بقوتين:

إحداهما - القوة على الكليات والقوانين التي استفادها من كتب الطب.

والأخرى - القوة التي تحصل له بطول المزاولة لأعمال الطب في المرضى، والحنكة فيها بطول التجربة والمشاهدة لأبدان الأشخاص.

لذلك فإنّ المواضيع المتعلقة على التوالي بالمهنة الملكية الفاضلة وبالعلم المدني ليست متمادّة. والعلم المدني يعطينا شيئين: القوانين العامة والنماذج العامة لتعيين هذه القوانين وتطبيقها في حالات وأوقات خاصة. وعلى غرار كتب الطب أو العلوم الطبية، فإنّ العلم المدني يعطينا، فقط، القوة الأولى أو الملكة المطلوبة في المهنة الملكية الفاضلة، وهو يترك التعيين أو التطبيق الفعلي لملَكة أخرى لا يمكن استفادتها بالعلم. علاوة على ذلك، ووفقاً للعرض الأول، فإنّ العلم المدني وشأن الرئاسات، (بما فيه المهنة الملكية الفاضلة)، يتمتعان باكتفاء ذاتي ويهتمان، حصرياً، بالمسائل العملية والمدنية، ولا يعتمدان إطلاقاً على العلوم النظرية ولا هما بحاجة إليها بأية حال.

فالمجال الخاص للمهنة الملكية الفاضلة قد حدده العلم المدني على أنه علم القوانين الكلية للحياة المدنية لما هي حياة مدنية. وصحيح كذلك "أن المهنة الملكية الفاضلة تلتئم بقوة أخرى غير هذا الفعل" (104.13)، غير أن "هذه القوة يستفيدها الإنسان بطول مزاولة الأعمال المدنية" (104.1-2)، أي عبر

مزاولة تعالج حالات جزئية متضمَّنة في القوانين الكلية المستفادة من العلم المدني. وإذا ما نظرنا إلى العلم المدني من هذه الزاوية، فإنه يماثل الأجزاء الخمسة الأخيرة لعلم اللسان والأجزاء الخمسة الأخيرة لعلم المنطق. إنّه يعطينا القوانين الضرورية لممارسة الصناعة المدنية ممارسة صحيحة.

2. إن تقسيم هذا العلم إلى جزءين (104.16ff.) يعطي الفرصة لتقديم عرضٍ ثان. (ويكفي أن يفحص الإنسان عن الطريقة التي عرض فيها الفارابي العلوم الأخرى في هذا الكتاب لإثبات أن تقديماً كاملاً للعلم المدني لم يكن ضرورياً على الإطلاق لمجرّد حاجته إلى تعيين تقسيماته. وكان بوسعه، أيضاً، أن يبدأ عرضه للعلم المدني كما فعل مراراً وتكراراً، بأن يقول ببساطة: "وهذا العلم جزءان"، وبعد ذلك، يقدم محتوى العلم تحت عنوانين؛ أو يتبع طريقاً آخر ينهي فيه عرضه بإشارة خاطفة إلى كيفية تقسيمه). ووفقاً للعرض الثاني للعلم المدني، فإنّ جزءي هذا العلم يؤديان أربع وظائف وأربع عشرة وظيفة على التوالي.

فالمراحل الأربع في الجزء الأول من العلم المدني تماثل المراحل الأربع الأولى للعرض الأوَّل: فقد لخِّصت ونظِّمت ثانية بحيث يذكِّر الترتيب الجديد، إجمالاً، بكتاب علم الأخلاق إلى نيقوماخوس (*L'Ethique à Nicomaque*) لأرسطوطاليس؛ وهذا بالرغم من أن التمييز بين علم الأخلاق والعلم المدني هو تمييز غائب هنا أيضاً. من جهته يشكِّل الجزء الثاني إضافة جوهرية إلى الخطوات الثلاث الأخيرة من العرض الأوَّل. (يُذكر هنا أن المسائل التي تتم مناقشتها موجودة في مصنف السياسة لأرسطو، ولكنّ "هذا [التقسيم الثاني للعلم المدني] هو [موجود] أيضاً في جمهورية أفلاطون، وفي مصنفات لأفلاطون وغيره" [105.5-6]. ويقابل القسم التالي، بكامله، أجزاء من مصنّف فلسفة أفلاطون للفارابي).

لقد تضمَّن هذا العرض الثاني عناصر جديدة أفلاطونية بشكل خاص. أهمّها هو تبيان الأشياء التي تلتئم به "المهنة الملكية الفاضلة". لم تعد هذه الأشياء الملكتان اللتان قدمتا في العرض الأوَّل، أي "القوة على القوانين الكلية" التي

يعطيها العلم المدني، والقوة التي تحصل بطول المزاولة للأعمال المدنية. وبدلاً من ذلك، ترك عددها الدقيق من دون إحصاء؛ فقد ذكر الفارابي بعضها فقط. مشيراً بذلك إلى أنه يمكن إضافة ملكات أخرى. ويذكر الفارابي "أن منها العلوم النظرية والعملية (1. 106)" والتي يمكن أن يضاف إليها القوة الحاصلة عن التجربة الكائنة (1، 106).

إن القوة التجريبية هي هي في العرضين. غير أن الفارابي وضع الآن "العلوم النظرية والعملية" (كلاهما بالجمع)، وأشياء أخرى ربّما، مكان القوانين الكلّية التي يعطيها العلم المدني في العرض الأول. بحيث أصبح تأسيس المدينة الفاضلة والمحافظة عليها كمدينة فاضلة يعتمدان على إنسان يمتلك "المهنة الملكية الفاضلة"، وعلى التتابع غير المنطقع لمثل هؤلاء الأمراء والملوك؛ كما أن العلم المدني هذا يشرح كيف ينبغي أن ينشأ ملوك المستقبل ممّن وجدت فيهم تلك الشرائط الطبيعية وكيف يتمّ اختيارهم، وبماذا ينبغي أن يؤدبوا حتى تحصل لهم المهنة الملكية، ويصيروا ملوكاً تامّين. ويبيّن مع ذلك أن الذين رئاستهم جاهلية لا ينبغي لهم أن يكونوا ملوكاً؛ وإنهم لا يحتاجون في شيء من أحوالهم وأعمالهم وتدابيرهم "إلى الفلسفة لا النظرية ولا العملية"، بل يمكن لكل واحد منهم أن يحكم المدن أو الأمم شرط أن يكون ذكياً ومدركاً، وأن يحذوا حذو الملوك الجهلة الذين سبقوه.

وخلافاً للعرض الثاني، فإنّ الأول كان متّزناً وعملياً أكثر. فقد قدّم تصنيفاً للسياسات والرئاسات وحصر مهمة العلم المدني بصوغ القوانين الكلّية للحياة المدنية والملامح العامة لتطبيقها، وقيّد بالتالي قوة المهنة الملكية الفاضلة وملَكاتها بالتعرف إلى تلك القوانين الكلية، وبما يمكن أن يستفيده المرء بالتجربة، حتى أنه لم يثر مسألة المهن الملكية غير الفاضلة أو طريقة اشتغالها. أمّا فيما يخص مسألة نوع المعرفة والمَلَكة، الحاسمة، التي ينبغي على الملك أن يتمتع بها لتأسيس مدينة فاضلة ورئاستها، فإنّ الإجابة كانت واضحة: إنّ الخبرة المدنية والعلم المدني يكفيان.

بينما نجد أن التجربة المدنية هي واحدة من المتطلبات في العرض الثاني

أيضاً، وهي تذكر كأمر بديهي،، لم تعد هامّة كما في العرض الأول، وقد واجهت في النهاية انتقاصاً من قيمتها باعتبارها علامة مميّزة للملوك الجهلة. وهذه المعالجة لها مغزى خاص إذا ما قورنت بما كتبه الفارابي في كتاب الملّة (58.15-59.1) حول قوة التجربة هذه التي تمثّل ملكة "يسميها القدماء [أرسطو] التعقل" (1، 59-15، 58). أما القوة الأولى المتعلقة بالقوانين الكلّية المستمدّة من العلم المدني، فلم تعد ولا العلم المدني مذكورين بصفتهما تلك، فقد أدمجا في مجموعة أوسع تتضمن العلوم النظرية والعملية أو الفلسفة النظرية والعملية، ربما مع أشياء أخرى غير محدَّدة؛ وإن مكان العلم المدني (أو ملكة القوانين الكلّية للحياة المدنية)، الذي كان مكاناً واضحاً ومُتَضمّناً في العرض الأول، لم يعد كذلك في تلك المجموعة الأوسع.

وبالرغم من ذلك، فإن العرض الأول للعلم المدني أو الفلسفة المدنية، لم يتعرض للنقد مباشرة. فقد استُبدِل بهدوء بعرض لعلم مدني لا يمكن لموضوعه المركزي - ما تلتئم به المهنة الملكية الفاضلة وكيف ينبغي اختيار الملوك وتأديبهم بما يمكنهم من إيجاد المدينة الفاضلة وحفظها - أن يُستمد من العلم المدني بما هو كذلك. ولأن نظام الحكم، في هذا العرض الثاني، هو فعل المهنة الملَكية الفاضلة (103.6)، فإنّ العلم المدني لا يستطيع (إما بقدرته الذاتية أو بالاستعانة بالتجربة المدنية) إيجاد المدينة الفاضلة وحفظها.

لقد آن أوان التساؤل عن سبب عدم تسمية العلم المدني أو الفلسفة المدنية، علماً عملياً أو نظرياً، في أي مكان من هذا الكتاب. وبما أن الفارابي يعرف هذا التمييز ويستخدمه في العرض الثاني المتعلق بالمهنة الملَكية الفاضلة، نستطيع أن نتساءل بالتأكيد ما إذا كان علمه المدني علماً عملياً أم نظرياً. لقد رأينا، حتى الآن، التمييز بين الصنائع النظرية والعملية - وهو تمييز لم يكن قد نال نصيبه من الشرح - والتمييز بين العلوم العملية والنظرية، حيث كانت العلوم النظرية مدرجة مع العلوم الحقيقية، بينما استبعدت العلوم العملية من العلوم الحقيقية، ووصفت بالصناعات العملية أو بدراسة مبادئ الصنائع المدنية العملية. ولقد أعقبت ذلك عروضه عن "العلم المدني" أو "الفلسفة المدنية"، المختلفة

عن "الصناعات" العملية أو المدنية التي قدّمت في السابق. وأخيراً، تمّ التأكيد أن الموضوع المركزي أو الأهم هو مَلَكة أو مهنة يتمثَّل نشاطها في إنتاج نظام الحكم، أي الحكم الذاتي وحفظه، والذي، بدوره، يؤسس كل الأفعال الجزئية والاستعدادات الإيجابية والحرف في المدينة، ويحفظها. هذا هو، كما يبدو، العلم، أو الصناعة، الأسمى، أو الغالبة، الذي تتجاوز كل الصناعات والعلوم التي تمارس في المدينة الفاضلة.

ومن ناحية أخرى، وفي العرض الأول الذي تناول العلم المدني، حيث تلتئم المهنة الملكية بعنصرين، ألا وهما القوانين الكلّية للحياة المدنية المستمدة من العلم المدني، والتجربة المستفادة في الحياة المدنية بالذات، يجد المرء علماً مدنياً لا يعالج أياً من العلوم النظرية التي ذُكرت حتى الآن، كما لا تُشكل أي من الموضوعات التي عالجها جزءاً من العلوم النظرية. ولذلك، فإننا نستطيع أن نسمّي هذا العلم المدني الأوّل، دون أي مجازفة، علماً أو صناعة عملية، بمعنى العلم الذي يعالج، حصرياً، أشياء ينجزها الإنسان، وأفعاله وأساليب حياته التي تقوم على مبدأيْ الإرادة والخيار الإنسانيّيْن؛ ونستطيع أيضاً أن نسمّي المهنة الملَكية المهنة أو الصناعة العملية الأسمى، بما أنها ترسم نظام الحكم الذي بجعل ما يفعله المدنيون وما يصنعونه ممكناً. وسيكون هذا علماً، وصناعة، أو فلسفة العملية، في مقابل العلم، والصناعة، والفلسفة، النظرية (علم المنطق وعلم التعاليم والعلم الطبيعي والعلم الإلهي).

ويمكن للصعوبة التي واجهناها في العرض عن السعادة الحقيقية (والتي قيل عنها إنها ممكنة في حياة "أخرى"، أي في حياة تقع ما وراء الحياة المكرّسة لأمور مثل الغنى، والكرامة واللذة، والخيرات والغايات التافهة، أو تكون أسمى منها) أن تجد حلاً بمماثلة الحياة "الأخرى" مع الحياة الفاضلة (الحياة المكرّسة للفضيلة، لذاتها) وبإطلاق اسم المدينة "الفاضلة" على المدينة "الأخرى"، واسم الرئاسة "الفاضلة" على رئاستها، واسم المهنة الملكية "الفاضلة" على صناعة هذه السياسة وحفظها. ولكل المقاصد والغايات، فإنّ على هذا العرض الأوّل للعلم المدني أن يماثل بين الأمر الحسن والنبيل

والفضائل وبين الفضائل الأخلاقية التي تشكِّل جزءاً من جملة الأشياء التي تخضع بمبدئها إلى الإرادة والاختيار الإنسانيّيْن، اللذان يُفصلان عن العلوم النظرية. وعلى العكس، فإنّ "الفضيلة" أو "صناعة" "المهنة الملَكية الفاضلة" الواردة في العرض الثاني للعلم المدني ليست فضيلة عملية أو صناعة عملية حصراً، لأنها تلتئم، من جهة، (1) بالعلوم النظرية والعملية، ومن جهة أخرى (2) بالتجربة المدنية. ولقد رأينا أن التجربة المدنية هي عينها في العرضين.

أمّا "القوانين الكلّية" للحياة المدنية، المستمدة من العلم المدني في العرض الأول، فقد استبدلها الفارابي بِـ"العلوم النظرية والعملية" أو بالفلسفة النظرية والعملية: العلوم النظرية (أي علم المنطق، وعلم التعاليم وعلم الطبيعة والعلم الإلهي) والعلوم العملية، وربما أجزاء العرض الأول للعلم المدني والصنائع الخاضعة له. وقد وجد هذا التأويل تأكيداً له في المقطع المشابه من مصنّف كتاب \المِلّة (7-60.6) الذي يبيّن أنّ المهنة الملكيّة الفاضلة الأولى لا يمكن أن تكون أفعالها عنها على التمام "إلّا بمعرفة كليات هذه الصناعة بأن تُقرَن إليها الفلسفة النظرية وبأن ينضاف إليها التعقل". (لذا، فإنّ العلوم النظرية=الفلسفة النظرية؛ العلوم العملية=القوانين الكلية لهذه الصناعة [المستمدّة من العلم المدني]؛ القوة التجريبية =التعقّل).

إنه لمن الواضح أن علماً مدنياً موضوعه المركزي هو المدينة الفاضلة التي تتاسّس وتُحفظ بهذه المهنة الملكية، وبتربية الملوك، الذين يكونون ملوكاً "كاملين"، ليس علماً عملياً أو علماً نظرياً بالمعنى الدقيق، وليس أيضاً أياً من الصنائع أو العلوم النظرية أو العملية التي أحصيت في الكتاب حتى الآن. ولهذا، فإنه يجب على هذا العلم المدني أن يشملها كلها ويرتبها، ليس على النحو الذي أحصيت فيه في ذلك المصنّف، إنّما كما ينبغي أن تكون عليه في نفس الملِك الذي يتمتع بصفته المَلَكيّة بالكامل، أي تبعاً للمراتب الصحيحة. إنه إذن، علم، أو فلسفة مدنية تتضمّن كل "العلوم النظرية والعملية" وتتجاوزها وتضبطها أو "الفلسفة النظرية والعملية" وتتجاوزها وتضبطها (توجد تلك العبارات في العرض عن العلم المدني فقط وليس في أي مكان آخر من

المصنّف). وبهذا المعنى، فإنّ الحركة التصاعدية من علم اللسان باتجاه علم المنطق وعلم التعاليم والعلم الطبيعي والعلم الإلهي لا تزال قليلة الزخم. إن أوّل عرض للعلم المدني كعلم عملي صرف لم يكن سوى عرض تمهيدي جعل بالإمكان تقديم عرض أوفى لعلم مدني، يكون بالتالي أكثر شمولاً من كل العلوم النظرية والعملية التي أحصيت حتى الآن.

علم الفقه وعلم الكلام

يطلق على علم الفقه وعلم الكلام كلاهما، تسمية "علم" و"صناعة". غير أن لفظة "علم" تظهر فقط في عناوين القسمين وفي الملاحظة الختامية للقسم الأول. ويتعلّق العرض الموجز للعلمين حصراً بـ "صناعة الفقه" و"صناعة الكلام". وبخلاف كل العلوم أو الصناعات النظرية وكثير من العلوم أو الصناعات التي ذكرت حتى الآن، فإن صناعتي الفقه والكلام اللتين تحدّث عنهما الفارابي هنا موجودتان وتمارسان في بعض الأمم فحسب، وفي مرحلة معيَّنة من تطورها.

وكان لا بدّ من مشرِّع يضع شريعة، أو ملّة ما، لأمّة خاصة (لم تعد تُذكر المدينة بصيغة المفرد؛ راجع 107.13). وتتضمَّن الملّة صنفين كبيرين من الأشياء التي يحدّدها ويقدّرها والمشرِّع ألا وهما الآراء والأفعال. والآراء تشرَّع في الله، وفيما يوصف به، وفي العالم وغير ذلك. وتُشرَّع الأفعال مثل الصلوات، والمعاملات في المدن. وطالما وجد المشرِّع، فإنّ تحديد وتقدير ما ينبغي أن تكون عليه المعتقدات والأفعال، منوطان به، فضلاً عن نصرة تلك الآراء وحفظها عن طريق إقناع أتباعه والآخرين على حدٍّ سواء بقبولها. وعقب غياب المشرِّع أو واضع الملَّة، ستبقى هناك بعض الآراء والأفعال، التي لم يتسن له الوقت الكافي لصوغها بنفسه، أو التي لم يعتبرها هامة بما يكفي لكي يتابعها بنفسه؛ كما تُثار بعض المسائل والمواقف الجديدة، وهي مسائل ستتطلب تقديرات جديدة متعلقة بما ينبغي على الفرد أن يعتقد به أو أن يفعله. كما أن

الآراء والأفعال التي قدّرها المشرِّع ستكون بحاجة للنصرة والحفظ في وجه المعترضين الجدد والانتقادات الجديدة.

ومن هنا بالذات يبدأ عرض الفارابي. إن صناعة الفقه هي "ملكة" تمكّن الإنسان من وضع تحديدات جديدة، وصناعة الكلام "ملكة" يقتدر بها الإنسان على نصرة الملّة. وبما أن الآراء والأفعال هي التي تحتاج إلى التقدير أو مناصرتها داخل الملّة، فإنّ ثمة في الفقه والكلام كليهما جزءين يعالجان، على التوالي، الآراء والأفعال. أمّا الفقه، فإنه يعالج "الغاية" التي يسعى إليها المشرِّع عندما يضع ملّة لأمّة خاصة، وما كان قد حدّده من قبل داخل ملّته أيضاً. وبناءً على هذين المعطيين، فإنه يكتشف، أو يستنبط، التقديرات المتعلقة بما لم يصرِّح عنه المشرِّع، أو ما لم يكن مطروحاً في زمانه. وأمّا علم الكلام، فإنّه لا يمدّنا بتحديدات جديدة، بل ينطلق مما قدّره المشرِّع وحدَّده، فيعرِّفه، ويدحض من ثمّ ما يتعارض معه.

وثمة في عرض الفارابي حول علم الكلام تقديم مطوّل عن المواقف الخاصة بمدارس الكلام المختلفة، وقد فحص عنها في ضوء المناهج والآراء التي ينبغي على مدرسة ما أن تستخدمها لنصرة ملّتها الخاصة، وكلها مناهج وآراء تنتمي إلى قوانين صنائع علم القياس التي أحصيت في علم المنطق. (ولا يفسّر الفارابي المناهج المستخدمة في صناعة علم الفقه، غير أن هناك ما يدل على أن الفقه يطبق بعض قوانين علم المنطق). وهذا هو آخر الاستطرادات السبعة التي سعيت إلى التنبيه إليها؛ كما أنه جزء مثير نوعاً ما من كتاب هو أقل إثارة في الحقيقة، أي الجزء الذي يجري الحديث فيه عن ميل مناصري الملل إلى الدروع البراقة والأسلحة المشحوذة. والتأثير الرئيسي لهذا الأمر، هو حرف الانتباه عن مسألة العلاقة بين علم الفقه وعلم الكلام من جهة والعلم المدني من جهة أخرى، وبالعكس.

وسيلاحظ المرء، أولاً، أن علم الفقه وعلم الكلام، على غرار علم اللسان، وخلافاً لعلوم المنطق وعلم التعاليم والعلم الطبيعي والعلم المدني، ليسا علمين كلّيين فريدين فهنالك صناعات فقه وكلام بمقدار ما يوجد من ملل

وشرائع. (إنّ لفظتي "أمّة" و"أمم" اللتين شكّل استخدامهما المتواتر علامة مميّزة للفصل الأول المخصص لعلم اللسان قد استبدلهما الفارابي بلفظتي "ملّة" و"ملل"). وفي هذا السياق يعرض الفارابي بتفصيل كلّ ما تقوم به هذه الصناعات وغاياتها والطرق المستخدمة لتحقيقها. وهو يتحدث عن العلم أو صناعة الفقه أو علم الكلام فقط بهذا المعنى الصريح. ومن أجل أن نعرف ما تدرسه كل صناعة على وجه خاص، هناك حاجة لأن نتعلّم الآراء والأفعال الخاصة التي وضعها مشرِّع خاص، إضافة إلى غاية ملّته، وأن نراقب بعد ذلك الطريقة التي يستخدم فيها فقهاء هذه الملّة المناهج التي وصفها الفارابي، لوضع تحديدات جديدة، والطريقة التي يستخدم فيها علماء الكلام لهذه الملّة المناهج التي يصفها للدفاع عن الآراء والأفعال الجزئية للملّة. ويبدو أن الفارابي، في الظاهر على الأقلّ، يسلِّم بكثرة المشرِّعين والملل ومذاهب الفقه وعلم الكلام. فضلاً عن ذلك، فإنه يمتنع عن مدح أو إدانة أي منهم مستعيناً بمقياس الخير أو الشر، الفضيلة أو الرذيلة. ولقد تمّ تعريف الملّة بطريقة حيادية تماماً، وكذلك علوم الملّة.

ثانياً، إنّ علم الفقه وعلم الكلام ليسا بديلين للعلم المدني، أو بديلين لدراسة الحياة المدنية. فهما ليسا علمين مدنيين ملّيّيْن أو مقدّسَيْن مواجهين لعلم مدني "علماني". وإنهما لا يوجّهان أياً من الاستقصاءات التي يجريها العلم المدني ولا يمدّانه بأي من تفسيراته ولا يضعان أيّاً من تمييزاته.

ثالثاً، فإنّهما ليسا جزءين من العلم المدني. أمّا جزءا العلم المدني فقد سبق لهما أن طُرحا وشُرحا من قبل. فلا علم الفقه ولا علم الكلام يساوقان، كلّياً أو جزئياً، أياً من تلك الأجزاء.

رابعاً، وعلى نحو أعمّ، فإنّ علم الفقه وعلم الكلام لا يتحريان صحّة أو زيف الآراء التي اقترحتها إحدى الملل في الله وصفاته والعالم، لأن تلك المهمة تعتبر شأناً من شؤون العلوم النظرية التي أحصيت من قبل، خصوصاً في الجزء الثالث من العلم الإلهي. كما أنهما لا يتحريان رفعة أو خسّة الأفعال المفروضة من قبل أي من الملل، ولا يميزان نوع السعادة التي يتم تحصيلها

بواسطة هذه الأفعال، ولا يحكمان على الهدف أو الغاية التي كان ينشدها المشرِّع حين وضع الملّة. إنّ كل ذلك هو وظيفة العلم المدني، التي أنجزت سابقاً.

إن علماء الفقه وعلماء الكلام يتولّون بعض المهام العملية المحدّدة داخل الاجتماع الملّي المؤسَّس. وبالتالي فإنّ نجاحهم أو إخفاقهم لا يعتمد على قدرتهم في إجراء استقصاء مستقلٍّ أو امتلاك معرفة مباشرة بالأشياء، سواء كانت نظرية أم عملية. إن علمهم، بشكل خاص، هو علم مشتق. إنهم يعلمون ما في ذهن المشرّع (غايته)، ويعلمون أقواله كما تم نقلها كتابةً أو قولاً. أمّا المتبقي، أي القوة أو القدرة اللتان يستخدموهما في عملهم كعلماء فقه أو علماء كلام، فهو مرتبط "بحالات خاصة". فهل ينبغي قبول هذا الرأي أو القيام بهذا الفعل؟ أو أيضاً، كيف أستطيع أن أنصر هذا الرأي أو أن أدافع عن هذا الفعل بصورة أفضل، وأن أُقنع هذا الإنسان أو هذه الجماعة من الناس، أو أن أردّ على هذا الاحتجاج وأرفض انتقاد ما؟ وفي أفضل الحالات، فإنّ عالم الفقه يستخدم قوة التجربة أو التعقّل ضمن الحدود التي وضعها المشرِّع، وأمّا عالم الكلام فيستخدم بعض الحجج الجدلية والخطابية.

المشرِّع والملّة والعلم المدني

إن وضع العلم المدني جنباً إلى جنب مع علم الفقه وعلم الكلام، من دون تمهيد صريح للانتقال من الأوّل إلى الاثنين الآخرين، ومن دون عرض واضح لعلاقات الترابط فيما بينها، ولمراتب نظامها أو للطريقة التي تشكِّل فيها تلك العلوم كُلّاً واحداً، يعكس الحالة الأوّلية لدارس تلك العلوم والذي يكون منتمياً إلى ملّة، أو يعيش مع أهلها. فمن جهة، يجد نفسه أمام علم منطقي، فلسفي، يزعم أنّه العلم الخاص بالحياة العملية، وأنه يضمّ مجمل غايات الإنسان في الحياة الدنيا وفي الآخرة، ويفسِّر ما ينبغي على الإنسان أن يفعله لبلوغ تلك الغايات. ومن جهة أخرى، فإنه يُجابه بعلم الفقه وعلم الكلام اللذين يزعمان

أنهما علمان يقدِّران له ما ينبغي أن يعتقده ويفعله من أجل نيل ما يبدو على أنه الغايات عينها.

ولفهم سبب عرض الفارابي لهذين الزعمين بصورة متلازمة، من دون توضيح العلاقة بينهما، يجب أن ندرك بأن الوضع المذكور أعلاه ليس كليّاً ولا ضرورياً. وهو لا يمثل وضع الإنسان كإنسان. ويمكن هنا للفلسفة والعلم المدني أن يوجدا، وقد وجدا، كأمر واقع، في الأمم التي لم يكن لديها ملّة وحي إلهي وعلم فقه وعلم كلام. وملل الوحي من جهتها، قد وُجدت، ويمكن لها أن تستمر في الوجود، من غير أن يكون لديها فلسفة مدنية أو علم مدني. يمكن إذاً اعتبار تعايش هذين الزعمين بمثابة مصادفة تاريخية. ومع ذلك، فإنهما ما إن يظهرا داخل الجماعة عينها، حتى تصبح العلاقة بينهما مشكلة. إلّا أن المسألة لا تُعدّ مشكلة نظرية جوهرية للعلم المدني بمعنى أن على هذا الأخير، باعتباره علماً مدنياً، أن يظهر بالضرورة وأن يجيب عن مسألة الوحي إضافة إلى علم الفقه وعلم الكلام. وبالطبع، فإنّه ليس أيضاً مشكلة قابلة للفحص عنها من قبل علم الفقه أو علم الكلام. غير أنه بالرغم من كون العلاقة بين العلم المدني والعلوم الإلهية علاقة عَرَضية، تاريخياً ونظرياً، إلّا أن هذا لا يعني أنه لا يجب أو لا يمكن فهم هذه العلاقة أو توضيحها.

وبما أن قصد علم الفقه وعلم الكلام هو قصد أكثر إلحاحاً على المستوى العلمي، دعونا نبدأ من هنا. إنّ هذا القصد ليس مستنداً بشكل خاص إلى الطرق المستخدمة من قبل كلا العلمين، إنما إلى زعمهما احتذاء حذو مشرِّع إلهي، وفهم هدفه وإتمام أعماله. وحسبما هو معترف به عموماً، إنهما صناعتان خاضعتان لصناعة المشرِّع الإلهي الأصلية، الأعظم والأكمل. فإذن، ينبغي العودة إلى المشرِّع الإلهي الذي يتبعه علماء الفقه وعلماء الكلام، ودراسة كل ما أفاد به أو قدَّره عبر أقواله وأفعاله. فهذه هي الشريعة الإلهية أو الملّة التي شرّعها. (ويفترض الفارابي، في هذا السياق، وجود العلوم الملّية الضرورية من أجل فهم أفضل للمصادر الرئيسية للشريعة أو لأصولها، سواء كانت مكتوبة أم

شفوية). وينبغي إذن أن ندرك الغاية، أو المقصد، التي كانت لدى المشرِّع الإلهي عندما شرَّع ملَّته داخل الأمّة التي خصّها بها.

وإذا ما فحصنا عن هذه العناصر الثلاثة (الشريعة الإلهية، وغرض المشرِّع، والأمّة التي من أجلها وضعت الشريعة)، فإنه يصبح بالإمكان أن نجد صلة ممكنة ببعض الأشياء التي تعلمناها في العلم المدني. فالمشرّع الإلهي هو نوع من رئيس أو من ملِك، لأنه يؤدي، على الأقل، بعضاً من أدوارهما. فيحدّد ويقدِّر، على سبيل المثال، الأفعال الجزئية التي يطلب من أمّة جزئية أداؤها على نحو مشترك نيلاً لبعض الغايات. وهو ليس بالضرورة إنساناً نظرياً أو عالماً في العلم المدني، إنما بالحري هو قائد للناس. وهو يقرر ماذا ينبغي أن تفعله جماعة خاصة من الناس أو أن تعتقد به، الآن وهنا، لنيل غاية مقدَّرة في الحياة الدنيا و/أو في الآخرة. وهكذا، فإنّه، على الأقلّ، رئيس يتمتّع بما يسمّيه الفارابي ملكة التجربة (أو التعقّل). غير أنّ مجرّد تمتعه بتلك القدرة لا يثبت، بحد ذاته، أن غرضه هو أن يقود الناس نحو السعادة الحقيقية بدلاً من قيادتهم نحو نوع زائف من السعادة، أو أنه يمتلك، أو لا، ما يسمّيه الفارابي المهنة الملَكية الفاضلة. وإن واقعة وضع المشرِّعين الإلهيّيْن لملّة ما، ليست بحد ذاتها إثباتاً على أن ملّتهم حسنة أو سيئة، صحيحة أو زائفة، إذ إنّ تعدد الملل التي تدَّعي أصلاً إلهياً، وادعاءاتها المتناقضة والمجادلات الكلامية والملّية يعزز تلك الفكرة.

والسؤال الذي يطرح نفسه، بعد ذلك، هو ما إذا كان ينبغي على المرء أن يقنع بتعلُّم غرض المشرِّع الإلهي وتحديداته الخاصة، وهذا ما يفعله علماء الفقه وعلماء الكلام، أو ما إذا كان بالإمكان الذهاب أبعد من ذلك والحكم على طابع هذا الغرض. إن علم الفقه وعلم الكلام عاجزان بتكوينهما عن طرح هذا السؤال أو الإجابة عنه. أما العلم المدني من جهة أخرى، فلئن كان، في هذا الفصل بالذات، لا يدّعي القدرة طرح هذا السؤال المتعلق بالشرائع وبالملل المؤسسة على تلك الشرائع، فإنه يزعم في الحقيقة توفير عرض لكل أصناف الغايات والأفعال وأنظمة الحكم والرئاسات والأهداف، والتمييز بين الصحيحة

منها والزائفة، وبين الفاضلة منها وغير الفاضلة؛ أي توفير معيار ومقياس للتفحص عن كل السياسات والرئاسات الماضية والحاضرة والمقبلة والحكم عليها. لذلك ليس ضرورياً تكرار هذا الزعيم فيما يتعلق بأي سياسة مدنية خاصة.

إنّ الصعوبة الوحيدة تكمن في أن العلم المدني كما عُرض في هذا المصنّف لا يقول شيئاً عن المشرِّعين والشرائع، التي لا يمثِّل المشرِّعون الإلهيون والشرائع الإلهية سوى نوع واحد من أنواعهم؛ أو عن العلاقة بين صناعة المشرِّع أو مهنته، وصناعة الملوك الذين ليسوا بمشرِّعين، أو حرفتهم؛ أو عن العلاقة كذلك بين أنظمة الحكم المبنية على شرائع وتلك التي لا تكون مبنيّة على شرائع. ويمكن تبيان أن ذلك الإهمال الخطر مقصود ومتعمّد. والنتيجة العملية لهذا الأمر هي أن المصنّف يتفادى إحصاء بعض القضايا الدقيقة والخلافية، وهذا لا يتعارض مع طابعه التقديمي أو قصده في إحصاء العلوم المشهورة فقط، علماً علماً، وليس كل العلوم (43، 4). وبخلاف العلم المدني وعلم الفقه وعلم الكلام، فإنّ العلم أو تقسيم العلم الذي أُهمل هنا، والذي نستطيع تسميته بالعلم الفلسفي والمدني للشرائع وملل الوحي، لم يكن معروفاً، بالتأكيد، من قِبل قراء الفارابي على نطاق واسع. لقد كانت المسألة من وجوه عديدة مسألة علم ابتكره الفارابي أو وضعه بنفسه.

العلم الفلسفي للملّة

إن أصول العلم الجديد أو بذوره هي، مع ذلك، متضمّنة في العلم المدني "القديم"، وخصوصاً في العرض الثاني للعلم المدني الذي قدمه الفارابي في ذلك المصنّف. وإنّ ما يميِّز الشرائع الإلهية هو حقيقة أنها تتضمَّن آراء في الله وصفاته والعالم، والأفعال أيضاً. وأمّا ما يسميه الفارابي، في العرض الأول، المهنة الملَكية الفاضلة، فقد تضمّنت، فضلاً عن ملكة التجربة، القدرة المستفادة من القوانين الكلّية، المستمدة من العلم المدني الذي لم يكن له أي علاقة بالعلوم النظرية. وذلك يعني أن في وسع مهنة الملك أن تضع نظام حكم يتضمن

أفعالاً فقط من دون أي آراء، وأن تحافظ عليه. هذا النوع المحدود من العلم المدني لن يكون بالطبع قادراً على الفحص عن الشرائع الإلهية.

إلّا أنّ تلك المهنة الملكية الفاضلة كانت، بالإضافة إلى ملكة التجربة، تلتئم في العرض الثاني بـ"العلوم النظرية والعملية". لذلك، وبخلاف ما جاء في العرض الأول، فإنّ تلك المهنة الملكية قادرة إذن على وضع أنظمة حكم تتضمَّن أفعالاً وكذلك آراء مُتضمّنة في الشرائع الإلهية. وبعبارات أخرى، فإنّ هذا الملك يمتلك قدرة تتضمّن العلوم النظرية (بما فيها الجزء الثالث من العلم الإلهي الذي يعالج موضوع الله وصفاته) والعلوم العملية في آن. كما يتمتع بملكة التجربة التي يستطيع بواسطتها اكتشاف، أو تحديد وتقدير، الصورة المميّزة التي يمكن فيها تقديم المعرفة والفعل معاً، إلى جماعة خاصة من الناس في شروط مقدَّرة.

والحال فإن الفارابي ليس على هذا القدر من الوضوح في هذا الشأن. غير أن صمته هنا (106.1-4) أكثر بلاغة من كلامه الصريح. إنه يؤكّد أنّ الملكة الحاصلة عن التجربة ينبغي أن تقترن بالعلوم النظرية والعلوم العملية، ويضيف أنها قوة تقدِّر "الأفعال والسير والمَلَكات". والحال، فإنَّ المَلَكة تستطيع، بالطبع أن تشمل المعرفة والآراء. وفي الواقع، فإنَّها ملزمة بذلك وإلّا لاستعصى على المرء فهم أسباب ضرورة اقتران ملكة التجربة ليس بالعلوم العملية وحسب، إنَّما بالعلوم النظرية أيضاً.

غير أنَّ ثمة صعوبة تبرز الآن. لأنّ الفارابي يقول أيضاً إنه لا يمكن الحفاظ على نظام الحكم الذي يؤسسه مثل هذا الرئيس إلّا إذا وُجِدت سلسلة غير منقطعة من الحكّام الذين يمتلكون صفات المؤسِّس نفسها، ومن هنا طرح مسألة تربية حكّام المستقبل الذين هم ملوك "كاملين" والتي تصبح مسألة مهمة، لأن السياسة تنحطّ حتماً بغياب مثل هذا الملك. غير أن أحد الأسباب الرئيسية لوضع السنن هو أن تُتّبع بعد وفاة المشرِّع، عندما لا تعود الأمّة بقيادة رجل يتمتّع بكفاءاته. وقد أصبح معلوماً لدينا الآن أنّ السبب الرئيسي لوجود علم

الفقه وعلم الكلام، هو حفظ سياسة المشرِّع الإلهي بعد وفاته، عندما لا يعود هناك مشرِّع إلهي يرأس الاجتماع الملّي.

وفي الواقع، فإنَّ الشريعة خلال حياة المشرِّع، بالمعنى الذي يفهمه ويمارسه علماء الفقه وعلماء الكلام، لم يكن لها وجود. إنَّ ما كان يقوله المشرِّع وما كان يصدر عنه من أفعال وآراء، هو الشريعة الحيّة؛ ولقد كان في وسعه أنْ يغيّرها أو أنْ يبطلها لمواجهة أوضاع جديدة كلّما ظهرت. إذن ليس ثمة أحد من أتباع شريعة ما أو ملّة وحي ما يمكن له أن يناقض القول بأن أفضل زمن هو زمن المشرّع الإلهي، أو أن الوضع الأفضل يكمن في وجود سلسلة غير منقطعة من المشرّعين الإلهيين. ليس هناك، إذن، أيّ خلاف حول تفضيل واقع لا يتّبع الناس فيه شرائع مشرِّع ما بعد وفاته، بما فيها الشريعة الإلهية، رغم أنهم يخضعون على الدوام لحكم ملوك-فلاسفة أو لمشرِّعين إلهيين لا يزالون أحياء.

كما لا أعتقد أن هنالك خلاف حول إمكان تحقق هذا الواقع، لأن مثل هؤلاء الرجال هم نادرون للغاية؛ أو لأنّ الحل البديل الأفضل، في حال غيابهم، يكمن في التقيّد بقصدهم، كما يمكن أن نستشفه من خلال أقوالهم وأفعالهم. وهكذا فإنَّ مسألة الشرائع، أو نظام الحكم الذي يدير الشرائع، تبقى موضوعاً مهماً للعلم المدني. وهكذا يقود الفارابي قارئه إليها في مصنّف *إحصاء العلوم* من غير أن يناقشها نقاشاً صريحاً.

على أي حال، فإنَّ ما يفعله مصنّف *إحصاء العلوم* هو إثارة المشكلة والتعبير عن قصد ما. إنّ العلم المدني يتعايش الآن مع علم الفقه وعلم الكلام: وهذا واقع تاريخي لا يمكن للمرء أن يتجاهله. فالعرض الأول للعلم المدني، الذي كان علماً عملياً بالمعنى الدقيق، لا يمكن أن يتعايش مع الفقه وعلم الكلام من غير أن ينقاد لهما أو أن يعملا على استيعابه. فالموضوع أوسع من ذلك. إنَّه يتضمَّن آراءً في أمور عملية وفي أفعال تطبيقية (الصلوات، مثلاً) ترتبط بأشياء نظرية. ومن ناحية أخرى، فإنَّ هذا العلم المدني العملي يعالج صنفاً مميّزاً أو واحداً من تقسيمات الأفعال.

وإنَّ الوسيلة الوحيدة التي تتيح لهذا العلم المدني العملي أنْ يحفظ

استقلاله، وأنْ يفرض قصده الأسمى على باقي العلوم المشابهة، هي تبيان أن كل الآراء المسماة نظرية، وكل الأفعال المتصلة بما سمّي آراء نظرية هي في الحقيقة آراء وأفعال عملية. ولكن، عندئذٍ، سيكون على العلم المدني هذا أن يقوم بشيئين. الأول هو إثبات هذا القصد، الأمر الذي لا يمكن أن يقوم به إذا بقي علماً عملياً صرفاً. لذا، ينبغي عليه أن يوسِّع دائرة اهتماماته لتشمل كل العلوم النظرية بطريقة ما، لأنَّه سيكون بحاجة إلى بعدٍ نظري.

وثانياً، فإنَّ عليه أن يطور فرعاً أو قسماً جديداً من العلم المدني الذي سيعالج تلك الآراء النظرية والأفعال التي توجِّهها النظرية. وسيكون هذا علماً أو علم كلام إلهياً عملياً أو مدنياً يرقب العلوم النظرية كما يرقب الغايات والأفعال الإنسية. وبهذه الطريقة سيتمكَّن من توسيع حقله وسيعالج الآراء والأفعال على حدٍ سواء. هذا ما تفرضه اليوم وقائع الحياة المدنية. وسيقوم الفارابي بذلك في مصنّفه كتاب الملّة. . . المطابق للفصل الخامس من مصنّف إحصاء العلوم. وهكذا يكون مصنّف إحصاء العلوم قد بيّن أن تقسيم العلوم تقسيماً صارماً إلى علوم عملية وأخرى نظرية، لا يصمد عند التطبيق. وفي العرض الثاني للعلم المدني، ثمة نوعان من الملوك: أولئك الذين "تلتئم ملكيتهم الفاضلة بالعلوم النظرية والعملية" (106.1) وأولئك الذين "لا يحتاجون. . . إلى الفلسفة لا النظرية و لا العملية" (106.15-16).

الفصل الخامس

الفلسفة المدنية والملّة

إنّ فلسفة القرون الوسطى المدنية هي، إلى حد بعيد، فلسفة للدين، تماماً كما كانت الفلسفة المدنية القديمة فلسفة للمدينة، ومثلما هي الفلسفة المدنية المعاصرة فلسفة للدولة. وفي الفصل الخامس من مصنّف إحصاء العلوم، يضع الفارابي الفلسفة المدنية للقدماء، أي فلسفة أفلاطون بخاصة، جنباً إلى جنب مع علم الفقه وعلم الكلام. وهو بهذه الطريقة يشير إلى مهمة الفلسفة المدنية غير المنجزة: أي مهمة تطوير فلسفة للملّة. وبهذا الخصوص فإنّ موضوع مصنَّف كتاب الملّة هو العلاقة بين الملّة والفلسفة بصورة عامة، والفلسفة المدنية بصورة خاصة؛ وهو مطابق للفصل الخامس من مصنّف إحصاء العلوم الذي يردم الهوّة التي تركها المصنّف الأخير عينه.

وهو يعرض فيه للملّة كموضوع مركزي لعلم مدني جديد أو لفلسفة مدنية، أي كموضوع يجبر الفلسفة المدنية على أن تعيد النظر في علاقتها بالفلسفة النظرية وأن توسّع إطارها كي يشمل الآراء في الأشياء النظرية، علاوة على الآراء في الأشياء والأفعال العملية. وبذلك يلاحظ المرء الطابع الأفلاطوني للكتاب بكامله، وكذلك الهدف من مصنّف كتاب الملّة (46.22)، حيث أدخل لفظ "فلسفة"، وحيث التمييز المسبق بين الأشياء النظرية والعملية في الملّة،

(الأقسام 44.14-46.10 و3-2) يُعدّ مشابهاً للتمييز بين الفلسفة النظرية والفلسفة العملية.

وهكذا يظهر التمييز أولاً في الوصف الذي يقدِّمه للملّة، رغم أنها تُعدّ الآن (5, 46.22-47.17) شبيهة بتمييز داخل الفلسفة. ويتضمن إحصاء العلوم (105.15-106.2) العلوم النظرية التي تلتئم بها المهنة الملكية، ولكنه لا يناقش تشريع الرئيس الأول للآراء حول الأشياء النظرية. وهو يحيل، مع ذلك، إلى آراء نظرية، وردت في سياق عرض علم الفقه وعلم الكلام (107.10-11, 107.16-108.2).

ولهذا الغرض، فإنّ مصنَّف كتاب الملّة (52. 10ff.)، يكرِّر تقديم العلم المدني كما هو في مصنَّف إحصاء العلوم (102.4ff.)، إنّما مع بعض الحذف والإضافة. وأهمّ تلك الإحصاءات هي إحصاء للموجودات، يُقدم في العرض الثاني للعلم المدني (59, 3ff.) كجزء من هذا الأخير، أي العلم المدني. والشيء الأقرب من علم الكون المدني هذا أو علم الكلام في مصنَّف إحصاء العلوم، هو الجزء الثالث من العلم الإلهي (99.14ff.)، الذي يُعرض، ليس كجزء من العلم المدني، إنما باعتباره الجزء الأخير من الميتافيزيقا أو ما وراء الطبيعة، والجزء الختامي من العلوم النظرية. وهكذا، فقد قُدّمت الصيغة الجديدة من العلم المدني في مصنّف كتاب الملّة، ليس في البداية إنما عقب عرض تمهيدي عن الملّة وعلاقتها بالفلسفة (النظرية والعملية أو المدنية، على حدّ سواء)، من جهة، وبعلم الفقه، من جهة أخرى. أمّا علم الكلام كعلم ملّي، الذي قُدِّم عنه عرض مفصّل في مصنَّف إحصاء العلوم، فقد جرى استبعاده بصمت. في استطاعة المرء، إذن، القول إنّ مصنَّف كتاب الملّة قد وضع علم كلام مدني مشتقاً من الفلسفة النظرية والعملية مكان علم الكلام كعلم ملّي.

ما هي الملّة؟

إنّ مصنَّف كتاب الملّة، بخلاف مصنَّف إحصاء العلوم، قد ركّز مباشرة وفوراً على الملّة. فهو يبدأ بالتعريف التالي:

"الملّة هي آراء وأفعال مقدَّرة مقيَّدة بشرائط يرسمها للجمع رئيسهم الأوّل، يلتمس أن ينال باستعمالهم لها غرضاً له فيهم أو بهم محدوداً" (43.3-4).

إنّ هذا التعريف الواسع والمحايد، لا يبيّن أي رأي خاص في الله والملائكة والنبوة والوحي والثواب والعقاب في الآخرة، أو في مجال الأخلاق. وهو يلتئم من أربعة عناصر تجيب عن أربعة أسئلة: (1) ما هي الملّة؟ إنها جملة آراء وأفعال، مقيّدة بشرائط. وباستعارة طبية، فإنّه بالإمكان القول إنّ الملّة ليست شبيهة بعلم الطبّ إنّما هي شبيهة بأوامر الطبيب: افعل هذا ولا تفعل ذاك؛ عندما تشعر بألم في هذا الموضع، خذ حبتين خضراوين. (2) من هو الفاعل الذي يحققه؟ إنّه الرئيس الأوّل واضع الملّة، أي الإنسان، أو أي كائن الفاعل تلك الآراء والأفعال. (3) ولمن تقدَّر تلك الآراء والأفعال، أو أي مادة طبع عليها المؤسِّس تلك الآراء والأفعال؟ إنّها جماعة ما، أو جمهور من الناس. إذ لا يقدِّر الرئيس الأوّل الملّة لنفسه أو لبعض الأتباع وحسب، إنما يقدِّرها لجماعة ذات حجم معيّن. (4) وما هو الغرض، أو لماذا يريد الرئيس الأوّل أن تقبل الجماعة الآراء وأن تنجز الأفعال؟ ثمة غرض محدد يراه: إنه يريدهم إمّا أن ينالوا، أو أن ينال بنفسه شيئاً ما بممارسته لما قدَّره لهم من تعاليم. ويتناول الفارابي هذه العناصر الأربعة تبعاً للترتيب التالي: الجماعة (3)؛ الرئيس الأوّل (2)، مع غايته (4) وصناعته؛ وأخيراً، محتوى الملَّة (1)، أي الآراء والأفعال نفسها.

(لاحِظ العلاقة بين العناصر الأربعة في التعريف الأصلي للملّة في كتاب الملّة، 44.3ff.، وعلل أرسطو الأربع).

حجم الملّة

ما إن ينظر المرء إلى الملّة كنظيرة قروسطية للمدينة القديمة وللدولة الحديثة، حتى يبدأ التساؤل حول حجم الجماعة التي تلتئم بها ملّة ما. هل ثمة حدود ما؟ أم أنّ الملّة، بخلاف المدينة أو الدولة، تمتدّ ابتداءً من طائفة صغيرة جداً، أو حتى من إنسان واحد، من ملّة عائلة أو ملّة خاصة، وصولاً إلى

أوسع جماعة يمكن تصورها من الموجودات الإنسانية، أي ملّة كلّية أو عالمية؟ ويقول الفارابي إن هناك حدوداً، غير أنها تمتدّ إلى ما يتعدى حدود المدينة، وفي كلا الاتجاهين.

وقد ذكر الجمع على أربع صور ممكنة (43.4-6): (1) العشيرة؛ (2) المدينة أو الصقع، أي المدينة وصقعها أو ربما جملة من المدن المستقلة في صقع واحد؛ (3) أمّة "عظيمة" تضمّ مدناً وأصقاعاً كثيرة؛ و(4) أمماً كثيرة. ويمكن للعشيرة أن يكون لها ملّتها الخاصة. غير أن العشيرة ليست جماعة مدنية كاملة أو تامّة. فهي تفتقر إلى بعض العناصر - مكان سكن دائم، ربّما وحد أدنى من التنوّع، أو معظم الصناعات.- التي لا غنى عنها لطائفة إنسية كاملة. ومع المدينة، تصبح الجماعة الملّية مماثلة، أقله من ناحية الحجم، للجماعة المدنية.

والحدّ الأقصى هو تجمّع عدة أمم، ولكن هذا لا يشمل سائر أمم المعمورة. وتبدو هذه الحدود غريبة نوعاً ما؛ لأن فكرة الملّة الشاملة أو العالمية المنتشرة في ذلك الزمان، كانت إما فكرة مجهولة أو مرفوضة. ولقد عبّر الفارابي ليس عمّا يرى أتباع ملّة خاصة أن تكون عليه الملّة من حجم، إنّما عما هو عليه امتداد الجماعات الفعلي. إنّ إهماله لذكر الملّة الكلّية أو العالمية يرجع إما إلى عدم اعتقاده بأن ملّة عالمية بالمعنى الحصري كانت ممكنة الوجود أو البلوغ، وإما أنه كان يعتبر أن الاجتماع المدني أياً يبلغ حجمه لا يستطيع أن يمحي ويتجاوز الفوارق بين الناس أو يضبطها؛ وإنّ الملّة، بدءاً من الأمّة المدنية، هي نوع من الاجتماع المدني.

والآن، فقد يبدو الأمر غريباً بالنسبة إلينا، كأناس حديثين، أن يماثَل بين الملّة والاجتماع المدني. وبالرغم مما نحن عليه من استعداد للاعتراف بأن ثمة أزمنة وأمكنة لم يتخذ فيها الاجتماع المدني شكل الدولة الحديثة السيّدة، فإننا لا نزال نميل إلى مطابقة كامل هوية الاجتماع المدني مع هوية الدولة. لذلك يجري الحديث عن الدولة-المدنية والدولة-الملّة كما لو كان متعذراً علينا استيعاب فكرة الاجتماع المدني والتعبير عنه إلّا من خلال الدولة. وبالنسبة إلينا اليوم، فقد خسرت المدينة والملّة المدلول المدني الذي كان لهما عند القدماء

والقروسطيين. ربما كان على هؤلاء أن يقولوا شيئاً مثل المدينة-الدولة أو الملّة-الدولة لفهم تصورنا للحياة المدنية والتعبير عنه.

هناك إذن فروق خاصة بين المدينة والملّة والدولة كأشكال للاجتماع المدني. غير أن كلاً منها تشترك، كل على طريقتها، في تمثيل الكل أو العنصر المكوِّن - أي تكوين - للحياة المدنية. وإنّ مسألة الحجم العددي للاجتماع المدني حاسمة لفهم خاصية كل منها. والأمر الأكيد هو أن المدينة لا تعرَّف بالأسوار التي تحيط بها، إنما بدستورها ونظام الحكم فيها؛ كما أن الدولة لا تعرَّف بحدودها، إنما بصورة رئاستها (government).

ومع ذلك لا وجود لمدينة أو لدولة من دون أسوار وحدود. ولكن ما هي أسوار الملّة وحدودها يا ترى؟ بما أن الملّة تستطيع التمدّد إلى ما يتعدى المدينة والدولة - أو كما يقول الفارابي، بما أن الملّة يمكن أن تكون مدينة ما أو أمّة عظيمة ما، أو جملة أمم - فإنّه ينبغي على الملّة أن تضمّ جملة متنوعة من الأحجام العددية الممكنة، وعلى المرء أن يحاول فهم ما يحدث لنوعية الحياة المدنية أو الملّية مع تنامي حجم الجماعة عددياً. ومع أن الفارابي لم يناقش في مصنَّف كتاب الملّة تلك المسألة، إلّا أننا نجد هذه المسألة مرة ثانية في جملة مناسبات في مصنّفات الفارابي المدنية الأخرى، وفي كتابات الذين أتوا من بعده من الفلاسفة المسلمين. وهكذا، هنا، نجد الفارابي راغباً بتفحّص مسألة تمدّد الملّة إلى ما يتعدى المدينة وصولاً إلى اشتمالها جملة من الأمم على الأقل. (ولكن انظر كتاب الملّة، 53.20ff، حيث تُذكر المدينة والأمة، فقط، بوضوح).

غرض الرئيس الأوّل

إذا انتقلنا من الاجتماع إلى الرئيس الأوّل وغرضه، فإنّ توسيع التصنيف القديم للرؤساء والرئاسات يفرض نفسه أيضاً. إن التصنيف الذي اعتمده الفارابي في عروضه عن العلم المدني، في مصنَّف إحصاء العلوم (١٦-103.7) وفي مصنَّف كتاب الملّة (54.17-55.16) على حدّ سواء، قد ارتكز إلى كتاب

الجمهورية لأفلاطون. فهو يقسِّم الرئاسة إلى صنفين كبيرين: (1) رئاسة فاضلة أو تامّة يلتمس الرئيس أن ينال هو وكل مَن تحت رئاسته السعادة الحقّة؛ و(2) رئاسة جاهلية يكون هدفها أن يحصّل الرئيس وحده، أو المرؤوس وحده، أو كلاهما خيراً ما أدنى. وقد قسِّم هذا الصنف بعيد ذلك تبعاً لطبيعة الخير المطلوب: (أ) الضرورية (المأكول والملبوس والمشروب والمنكوح)؛ (ب) البدّالة (جمع الثروة)؛ (ج) الخسيسة أو الساقطة (اللذة واللهو)؛ (د) المتغلبة (النصر)؛ (هـ) الجماعية (الحرية والمساواة).

وفي مصنَّف كتاب الملّة (43.6-44.6) يتضمن تصنيف الرؤساء الأُوَل للملل وتصنيف مللهم، تصنيف الأنظمة الحاكمة الآنف، مع حذف مهم شمل المدينة الجاهلية الجماعية. بالتالي، فإنّ الحرية والمساواة غائبتان عن أغراض رؤساء الجاهلية (43.9-15). بعد ذلك، أضيف صنفان جديدان إلى تصنيف العلم المدني الذي ينسبه الفارابي إلى القدماء. وهذان الصنفان هما (3) الملّة الضالة، و(4) الملّة المبنية على التمويه والخداع.

ففي الأولى يظن الرئيس الأول هو بنفسه الفضيلة والحكمة ويظنّ به ويعتقد فيه ذلك من تحت رئاسته من غير أن يكون كذلك، والذي يلتمس بذلك أن ينال هو ومَن تحت رئاسته شيئاً يُظَنّ به السعادة القصوى من غير أن تكون لها حقيقة. كلهم صادقون في ظنهم ولا يبحثون عن خداع أنفسهم، أو خداع أيٍّ كان، إنما هم على ضلال.

أما في الصنف الأخير، فعل العكس من ذلك، ليس الرئيس تامّاً ولا حكيماً ويعرف تماماً أنه ليس كذلك، مع ذلك يحث أتباعه على الاعتقاد بأنه تام وحكيم، وينجح في خداعهم. وهذا الرئيس الأوّل، بخلاف ذاك، الضالّ، فإنه ليس تائهاً في الظلام. إذ يعرف تماماً ماذا يريد ـ واحدة من الخيرات الدنيا للرؤساء الجاهلين، كالثروة واللذة والشرف. والخداع الذي ينشره بين أتباعه ـ اي أن كلّ منهم سوف يحصّل السعادة القصوى ـ وما تقصّده بذلك هو خداع أتباعه واستخدامهم لتحصيل ذلك الخير الأدنى لنفسه فقط.

وهكذا فإنه ليس من السهل تفسير إضافة هذين الصنفين من الملل - اللذين ذكرهما الفارابي في مكان آخر، وخصوصاً في مصنَّف المدينة الفاضلة (71.1ff.) وفي مصنَّف السياسة المدنية (104.3ff.)، إلى قائمة أنظمة الحكم المدنية ليشير أنّ هذه، أي أنظمة الحكم المدنية، والملل متمادّة تقريباً في علمه المدني الجديد. فلطالما اعتبر التمويه والمخادعة المتعمدة عنصرين مهمين في الحياة المدنية، فهل اكتسبا بعداً جديداً عندما طغت الملّة على الحياة المدنية؟ وبنتيجة ذلك، هل أصبح هذان العنصران هامّين جداً إلى حد تمييزهما لصنفين جديدين تماماً من أنظمة الحكم؟

في الحقيقة، وبمقدار ما يتعلق الأمر بأغراضهما، فإن صنفَيْ الملّتين الجديدين ليسا سوى تنويعتين من الملّة الجاهلية. وأياً تكن الفكرة التي يكوِّنها الرئيس الأوّل ومَن تحت رئاسته حول فضيلة الرئيس الأول وحكمته، فإن هذا الأخير، أي الرئيس الأوّل، يفتقر إلى الفضيلة والحكمة؛ وهدفه واحد من أكثر أهداف السياسات الجاهلية الخسيسة. غير أن هناك فرقاً. إنّ رئيس السياسة الجاهلية ومَن تحت رئاسته يظنون أن غاية حياتهم القصوى هي اليسار والكرامات؛ فإمّا أنهم لم يسمعوا أي شيء حتى عن الفضيلة والحكمة؛ أو إنهم قد سمعوا عنهما، إنما رفضوا التماشي معهما؛ أو، أخيراً، قد سمعوا عنهما، غير أنهم رأوا فيهما وسائل وحيلاً جديدة تفيد في كسب مزيد من الثروة أو اللذات. وباعتبارهم سعداء في جاهليتهم فإنهم يعلنون صراحة وبفخر أن السعادة هي الغاية الدنيا التي يسعون إليها.

ومع حلول ملّة الوحي أصبح من الصعوبة بمكان حفظ حال السعادة الجاهلية ـ حيث لا قيمة تعار للفضيلة والحكمة أو هما مرفوضتان صراحة. وفي عالم كثر فيه زعم الرؤساء ومَن تحت رئاستهم حصول الفضيلة والحكمة لهم، والعلم بحقيقة كل الموجودات والإتيان بكل الأفعال العادلة، ونيل سعادة الآخرة النهائية مباشرة بفعل تلك الآراء والأفعال، فإنه من العسير جداً في مثل هذا العالم أن يبقى الإنسان محصناً ضد مغريات الفضيلة والحكمة، خصوصاً

بعد أن اصبح امتلاكها معادلاً، بالنسبة إلى معظم الموجودات الإنسية، للحقّ في المُلك. في ظل هذه الظروف فإنه من العسير على ملِك محتمل أن يجعل لنفسه أتباعاً بمجرد تحديد الكرامة واليسار غاية سياسته النهائية. وعلى العكس من ذلك، فإن عليه الالتحاق بركب الملل الفاضلة ومن ثم عليه أن يجعل مَن هم تحت رئاسته يظنون به الفضيلة والحكمة بعد أن يكون هو نفسه يظن أو يصرّح بأنه كذلك. وبهذا المعنى فإن الحالة المدنية قد تغيرت رأساً على عقب مقارنة بالعصور الوثنية. ولم تعد الجاهلية الصريحة والجلية جديرة بالاحترام. ويعكس الاستعمال الواسع لخداع الذات والتزييف المتعمد كيف أنّ التحلي بالفضيلة والحكمة وحصول المَلَكات في رئيس الملّة الفاضلة التامّة الأوّل قد أصبح الآن أمراً في غاية الأهمية.

الرئيس الأوّل: صناعته

لقد حدد الفارابي، من جديد، الصفات الفردية لصاحب المهنة الملكية الجديد هذا، من أجل دمج هذا الصنف من الرئاسات والرئاسة الأولى: فالرئيس الأوّل الفاضل لا تكون (1) مهنته ملكية و(2) مقرونة بوحي من الله إليه. وهذا الموقف يبدو موقفاً تقليدياً تماماً. والفارابي يُهمل التوسع في تفصيل صفات الرؤساء أو مؤسسي الملل الجاهلية والضالة والزائفة، مما يعطي انطباعاً بأن مهنتهم هي مجرّد مهنة مَلَكية ـ أنهم في الحقيقة ليسوا سوى مجرّد ملوك دنيويين ـ فيما الرئيس الأوّل الكامل هو ملك ونبي في آن: فقد حصلت له المهنة المَلَكية التي حصلت في آخرين سواه وتلقى، بالإضافة إلى ذلك، الوحي.

غير أن هذا مجرّد انطباع أوّل، إذ إنّ الفارابي ينظر في الحقيقة إلى مهنة مَلَكية ذات مرتبة أعلى. وبالرغم من استخدام صفة "مَلَكية" لوصف سائر أصناف مهن الرئاسة فقد أوضح أنّ المهنة الملكية الحقيقية هي فقط تلك التي تشمل الفلسفة العملية والنظرية (54.13-14, 55.10-11, 58.7ff., and 60.5ff.). وفي الحقيقة، فإنّ المهنة المَلَكية لرئيس الملّة الفاضلة الأوّل ليست نوعاً من مهنة

ملَكية تحصل لكل ملك دنيوي، إنما هي المهنة الملَكية الحقيقية: فهي تلتئم عن الفلسفة العملية والنظرية والوحي. غير أن هذا الموقف يبقى نوعاً ما موقفاً تقليدياً، لأنه يستتبع أن الرئيس الأوّل للملّة الفاضلة تحصل فيه الصفات الأسمى للملك الدنيوي ـ أي مَلِك ليس ملكاً بسيطاً إنّما مَلِك حكيم، وتكون مهنته مقرونة، إضافة إلى ذلك، بوحي من الله إليه.

ولذلك فإنه لأمر حاسم أن تفهم الوظيفة الخاصة التي تناط بالوحي في العملية الخاصة بممارسة مهنة الرئيس الأول هذه. ويقول الفارابي إنّ الرئيس الأوّل الفاضل يقدِّر الأفعال والآراء في الملّة الفاضلة بالوحي. إن هذه المعادلة بالطبع معادلة حاسمة: فالوحي مرادف للتقدير: ولا يقال إنَّ الأفعال والآراء، لما هي كلّيات وقوانين عامّة، مرتبطة بالوحي؛ إذ إنها تبقى حكراً على الفلسفة العملية والنظرية.

وإضافة إلى ذلك فإنّ هذا التقدير يحصل بتجربة الأشخاص (أنظر إحصاء العلوم، 3-104.1) ويُعرَّف هنا بالتعقّل أو الحنكة بالتجربة وطول المشاهدة (1. 59)[1]. والتقدير (**determination**) إنّما يحصل بالوحي تبعاً للوجوه الثلاثة التالية (12-43.7): أحدها أن توحى إليه هذه كلها مقدَّرة ثمّ يبلغها إلى جماعته، والثاني أن يقدِّرها هو بالقوّة التي استفادها هو عن الوحي والموحي تعالى حتى تكشفت له بها بالشرائط التي بها يقدّر الآراء والأفعال الفاضلة، والثالث أن يكون بعضها بالوجه الأوّل وبعضها بالوجه الثاني (12، 6. 44).

إن معنَيي الوحي الأولين يبدوان مساوقين للوحي المباشر وغير المباشر ـ على سبيل المثال، القرآن والأحاديث النبوية ـ أو مرادفين للوحي والإلهام الإلهي أو الحدس. وإذا ما تمّ تناولهما كلاً على حدة فإنهما يتطابقان مع النظرة العامّة للنبوة ولتأسيس الملل الإلهية. غير أن الفارابي يقرنهما بالمهنة الملكية.

---

(1) فيما يخص الاستخدام المجازي لكلمة «حكمة» للتعبير عن «التعقّل»، انظر فصول منتزعة، الفصل 52 (61.10، 62.1) وما بعدها.

وإذا كانت المهنة المَلَكية تعني ببساطة قوة رئاسة، فإن الاقتران المقترح سوف يصف النظرة العامة لنبي يكون أيضاً مَلِكاً. والصعوبة نشأت عندما كتب الفارابي أنه يقصد بالمهنة المَلَكية الفلسفة النظرية والعملية وأن الوحي هو في الحقيقة بديل ليس للفلسفة النظرية والعملية ـ الأمر الذي يعكس النظرة العامة للوحي ـ إنما بديل عن الرويّة العملية أو قوة التجربة المستفادة عادة عن طول التجربة والمشاهدة في الحياة المدنية. وبالمعنى الأوّل الوارد أعلاه، كل شيء مقدَّر بالوحي ويمكن الاستغناء عن الرويّة العملية. وبالمعنى الثاني تستفاد الرويّة العملية من خلال الوحي بدلاً من طول التجربة والمشاهدة في الحياة المدنية.

دعونا ننظر إلى مشابهة الرئاسة بمهنة الطب المذكورة في الفصل الخامس من إحصاء العلوم (104.3-8) ففي الحالة الثانية، على الطبيب أن يعرف علم الطب، وسوف تُعطى له القدرة على تقدير علاجات خاصة لحالات خاصة، استناداً إلى الوحي، بدلاً من التجربة الطويلة. أما في الحالة الأولى، فسوف يُخبره الوحي، مباشرةً، أي علاج خاص يجب وصفه لحالات خاصة. ولكن لماذا يحتاج الطبيب علم الطب؟ وعلى المنوال نفسه، لماذا يحتاج النبي الفلسفة النظرية والعملية؟ ولا يمكن توفير الإجابة عن هذا السؤال، من دون التحري عن تصوّر الفارابي لكيفية حصول الوحي، ولكيفية حصول القوة أو الملكة بالوحي.

والفارابي لم يتكلم عن هذه الأمور هنا، غير أنه اكتفى بالتأكيد على أنها قد "بيّنت في العلم النظري" (44.12). كما أنها لم تعالج في الفصل الخامس من إحصاء العلوم، حيث ورد أن علم الوحي - مثله مثل علم الملّة الذي يشكّل نظيره النظري - ليس علماً مشهوراً. وأفترض أن الفارابي يعني بالعلم النظري العلم بالنفس أو علم النفس، والعلم بمَلَكاتها أو قواها، أي حقل التحري الأرسطوطاليسي حيث نوقشت مسألة الوحي مناقشة عادية. وفي كتاب الملّة، يفترض الفارابي ببساطة التفسير النظري للوحي فقط أو تفسيره الفلسفي، وعلى نحو أدقّ أن الوحي "يمر عبر "المَلَكات النظرية والعملية إلى المَلَكات

التخيّلية والحركية التي ينبغي ضبطها بواسطة الرويّة العملية. وعامل الوحي التامّ هو الروح الإلهية المسمّاة عقلاً فعالاً منظوراً إليه عموماً كعقل متّصل بالعقل الإنسي النظري.

إنّ ما يشكّل موضوع النقاش هنا هو أيضاً استقلالية مَلَكة الرويّة العملية واستقلالية العلم التطبيقي الأرسطوطاليسي. لقد أُخضعت الرويّة العملية إلى المَلَكات النظرية والعملية واقترنت بها. وبفضل الوحي يمكن للإنسان الاستغناء عنها، أو استفادتها من دون عناء، وهذا إنما يشكِّل طريقة أخرى للقول بأن الرويّة العملية لا يمكن أن تكون المَلَكة الأولى التي تُدرك بها مبادئ العلم العملي أو المدني. ومن ناحية أخرى، فإنّ العلم المدني الأفلاطوني الذي يستنكر الرويّة العملية ويصرّ على ضرورة الفلسفة النظرية والممارسة العملية المستندة إلى فلسفة عملية، هو علم تسانده فكرة الوحي القائلة بأن مصدر الحياة المدنية الأخير (الآراء وأفعال المدينة) ليس الإنسان العالم حقاً، أي النبي-الفيلسوف، إنما هو من يُوحي له.

غير أنه ينبغي عدم الاستخفاف بالترابط الوثيق القائم بين الوحي والرويّة العملية إذ إن كلاً منهما يستلزم فكرة الإدراك الفوري لما ينبغي أن يقوله الإنسان أو يفعله ضمن ظروف خاصة، ولما ينال به الغاية بنحو شبه إعجازي، في مقابل خيارات عديدة، وهو أمر لا يستطيع أن ينجزه أي علم نظري أو عملي. والفارابي بلفته الانتباه إلى الحالات الإضافية التي يرتبط فيها الوحي بالرويّة العملية ارتباطاً وثيقاً، فإنّه يوسّع من حقل نشاط مَلَكة الرويّة العملية إذ يُتوقع منذ الآن أن تقدر الآراء والأفعال على حدٍّ سواء.

الآراء

على الرغم من أن الآراء المبيّنة في الملّة الفاضلة تتعلق في قسم منها بمواضيع العلوم النظرية ذاتها، فإنه لا بد من التمييز بينها على مستوى المعرفة واليقين اللذان تسعى إليهما هذه الأخيرة. وهذه الآراء النظرية التي ليست هي

ثمرة تأمل نظري (theoria)، إنما هي أوصاف مقدّرة ومحصورة لمواضيع نظرية عرضها الرئيس الأوّل، للجماعة، تبعاً لغاية محددة في ذهنه. فضلاً عن أن الآراء داخل الملّة ليست مقتصرة على الأشياء النظرية، فهي تشمل الأشياء العملية أيضاً. وإنّ النظرية والممارسة متداخلتان الواحدة بالأخرى تداخلاً خفياً للغاية بحيث أن التمييز الدقيق بين المعرفة النظرية والمعرفة العملية، المبني على التمييز بين ما يمكن للفرد أن يعلمه ولا يفعله، وما يمكن لهذا الفرد أن يعلمه وأن يفعله على حد سواء، لا يمكن أن يُطبق على هذه الآراء.

والفارابي يقسم الآراء الملّية إلى مجموعتين الأولى تتضمن أوصافاً للأشياء النظرية والأشياء الإرادية العملية الأخرى (44.14-45.24). كما تتضمن المجموعة الأولى أوصافاً لما يأتي: صفات الله، الموجودات الروحانية ـ أي عقول الأجسام السماوية والعقل الإلهي المُسمَّى العقل الفعّال ـ ومراتبها، وعلاقتها بالله، ونشاط كلّ منها، ونظام مراتب أجزائها، وعلاقة هذه الأجزاء بعضها ببعض، وعلاقتها بالله والموجودات الروحية؛ ثم كون الموجودات الإنسانية وحصول النفس فيها، والعقل ومرتبته من العالم وعلاقته بالله والموجودات الروحانية؛ وما هي النبوّة وكيف يحصل الوحي؛ كذلك الموت والحياة الآخرة، إضافة إلى سعادة الإنسان الفاضل وبؤس الإنسان الفاسد[2] في الحياة الآخرة. أما المجموعة الثانية من الآراء فتعالج الأشياء الإرادية العملية، وتتألف، حصراً، من أوصافٍ للماضي والحاضر، والأنبياء والملوك والرؤساء الأفاضل والأرذال؛ وأفعالهم الخيِّرة والرذيلة، ومصير نفوسهم؛ ومصير نفوس أتباعهم.

إنه لبيّن أن هاتين المجموعتين من آراء الملّة تساوقان المواد التي يتحراها العلم النظري والعلم المدني، كما يمكن أن نرى بعد استعراض خاطف للفصلين الرابع والخامس من مصنّف إحصاء العلوم. فهما يشكلان معاً وصفاً

---

(2) أدرج ابن سينا هذه الموضوعات في الجزء المخصّص لـ«فروع العلم الإلهي»، في مصنّف أقسام العلوم العقلية، 16-114.

شاملاً ومفصلاً ودقيقاً للعالم وللحياة المدنية. والاختلاف البيّن بين الآراء النظرية والاستقصاءات المساوقة لها في العلم النظري يكمن في أن العلم النظري تحليلي ويسعى إلى إدراك ارتباط أجزاء العالم بعضها ببعض (بما فيها الإنسان والنفس والعقل) لما تشكّله من ظاهرات متزامنة، بينما تمثل الآراء وصفاً يركز على أصل التكوين الزمني، على الأغلب، في العالم بدءاً من الله وصولاً إلى الإنسان. والبنية الكونية المبيّنة في الفلسفة النظرية معروضة الآن على أنها علم لنشأة العالم أو لتاريخ كوني. ويبرز الفرق أكثر أيضاً بين الطريقة التي يتحرى فيها العلم المدني أنواع الرئاسات وأنظم الحكم وما توصف به المجموعة الثانية من آراء الملّة: فقُدِّمت عمليات الوصف تلك على أنها تاريخ مدني للأنبياء والملوك والرؤساء والاجتماعات الفاضلة منها وغير الفاضلة، ماضياً وحاضراً، وكذلك للثواب والعقاب الذي ينالونه في عالمي الدنيا والآخرة.

هذه الميّزات، وأخرى غيرها، تجعل من الواضح أنّ آراء الملّة هذه قد تكون متعلقة بالأشياء نفسها التي يتحراها العلم النظري والمدني، ومع ذلك فهي ليست آراء علمية. إنها أوصاف يتلقاها الاجتماع من النبي الذي يستفيدها بدوره عن مزاولة المهنة الملكية. وتفترض تلك الصفات العلم النظري والعملي - المُتضمّن في المهنة الملكية - غير أنها صيغة ملّية للعلم النظري والعملي، حولتها المهنة الملكية لغاية عملية.

ويعطي الفارابي وصفاً لهذا التحويل في آخر عرضه لآراء الملّة (45.20-24)، حيث يقول: "وينبغي أن تكون الصفات التي توصف بها الأشياء التي تشمل عليها آراء الملّة صفات تخيّل إلى المدنيين جميع ما في المدينة من الملوك والرؤساء والخدم ومراتبهم وارتباط بعضهم ببعض وانقياد بعضهم لبعض وجميع ما يُرسَم لهم ليكون ما يوصف لهم من تلك مثالات يقتفونها في مراتبهم وأفعالهم".

يجب أن تحوِّل المهنة الملكية العالم والأشياء النظرية عامّة، كما الأشياء

المدنية، إلى أوصاف تصفها بها من شأنها أن تقدم صوراً عن المدينة وأجزائها وعن الترابط فيما بينها، بحيث يرى المدنيون في العالم وفي التاريخ المدني شيئاً يشبه مدينتهم، ونماذج يمكن لهم الاحتذاء بها في حياتهم اليومية. وصمم العلم النظري على صورة علم يقوم باستقصاءات ترمي إلى معرفة العالم والموجودات الإنسانية؛ فهو لا يولي اهتماماً بالمدينة وبحياة المدنيين العملية أو بمسألة معرفة ما إذا كان الكون صورة عن المدينة بشكل عام عدا عن كونه صورة عن أي مدينة خاصة. ومن جهة أخرى، فإنّ المهنة الملكية ملتزمة بتقدير آراء مدنيي نظام حكم خاص، وينبغي على تلك الآراء أن تكون على نحو تقدّم لهم صوراً عن مدينتهم وتمدّهم بأمثلة للاحتذاء بها في أفعالهم؛ وبتعبير آخر فإنّ على الرئيس الأوَّل أن يقدّر تلك الأمثلة بطريقة تجعل المدنيين، إذا ما احتذوا حذوها، يقومون ببعض الأفعال بدلاً من أفعال أخرى.

ومن الواضح أن مجمل عملية التحويل المؤدية إلى آراء في الملّة إنما يقودها الغرض العملي للرئيس الأوّل، وهو ما أراده لأهل مدينته أن يعتقدوا به ويفعلوه كمدنيين. (يمكن تخيُّل صليب يكون في قمته الأشياء النظرية، وتحتل الأشياء العملية قاعدته على خط عمودي، بينما الأفعال والآراء تقع على التوالي يسرة ويمنة من خط أفقي. وبالتالي فإنّ الأجزاء المنتَجة ربما كانت أفعالاً نظرية في الجهة العليا يسرة، وآراء نظرية في الجهة العليا يمنة، بينما الأفعال العلمية تقع في الجهة السفلى يسرة، والآراء العملية في الجهة السفلى يمنة).

الأفعال

والجزء الآخر من الملّة يتألّف من أفعال. وليس الوصف الذي يصف به الفارابي أفعال الملّة (9-1. 44) بالدرجة نفسها من التفصيل الذي يصف به آراء الملّة، إذ يقول: إن الأفعال الملّية يبدو أنها تنبع من الآراء الملّية. وتكون وظيفتها على الأغلب تأسيس هذه الآراء بشكل راسخ في النفس من خلال

أفعال طقوسية وخطب طقوسية تُعبّر عن المدح أو الذم؛ يعظِّم الله بها ويُمجَّد، ثمّ التي يُعظَّم بها الروحانيّون والملائكة، ثم التي يُعظَّم بها الأنبياء والملوك الأفاضل والرؤساء الأبرار وأئمّة الهدى الذين كانوا فيما سلف، ثمّ التي يُخسَّس بها الملوك الأراذل والرؤساء الفجّار وأئمة الضلال ممّن سلف وتقبَّح أمورهم. إنّها أوّل أفعال الملّة وتمثّل إضافة عملية لآراء الملّة أو تطبيقاً في أشياء نظرية وآراء في أشياء إرادية. وبتكرار المدنيين لمثل تلك الأفعال بأقوال وأفعال، فإنهم يعبّرون عن تقيّدهم بآراء الملّة. وتماماً كما ينبغي على آراء الملّة نفسها أن تستعمل استعمالاً عملياً مدنياً، فإنّ هذا الجزء الأوّل من أفعال الملّة ينبغي أن يكون مقدّراً بغية تقديم صور للمدينة ومدّ المدنيين بأمثلة يقتفونها في مراتبهم وأفعالهم على التوالي.

أما ثاني الأفعال التي لا يوليها الفارابي سوى اهتمام محدود، فتشمل الأفعال التي بها تكون معاملات أهل المدن، إمّا فيما ينبغي أن يعمله الإنسان بنفسه وإمّا فيما ينبغي أن يعامل به غيره. ولا يصف الفارابي تلك الأفعال إنما يكتفي بالتأكيد أنه ينبغي أن تكون مقدّرة وأن يتمّ تعريف العدل لجهة علاقته بكلٍّ منها، باعتباره فضيلة عملية. إنّ اهتمام الفارابي المحدود بتلك الأفعال الإرادية، يبدو محيَّراً نوعاً ما، نظراً للتوجه العملي لما يعرضه الفارابي عن الملّة ككُلّ. ويمكن الاستنتاج من ذلك أنّ الأفعال العملية لا تطبع الملّة، التي تنطبع بالآراء والمجموعة الأولى من الأفعال، وهي تشكل العناصر الأساسية التي يتماسك بها الاجتماع الملي ويجعل من التنبّه المفرط للمسائل العملية البحتة أمراً عديم الجدوى تقريباً. إنّ الإيمان بالله وبالملائكة، وبالثواب والعقاب في الآخرة، وبالرؤية الصحيحة للاجتماعات والملوك الأفاضل والأراذل في الزمان السالف والحاضر، التي يؤكدها تكرار الطقوس بالأقوال والأفعال، يتيح للإنسان إنجاز ما هو صحيح من الأفعال بطريقة أسهل.

التعريفات

لقد عرض الفارابي حتى الآن تصوره للملّة. بعد ذلك، ينتقل لاستعراض الرؤية المشتركة للملّة أو بالأحرى للألفاظ المستعملة عموماً للدلالة على الملّة. هذه الألفاظ هي ملّة ودين، من جهة، وشريعة وسُنَّة، من جهة أخرى 46.11-(14. ويقول إن الملّة والدين لفظان مترادفان على الأغلب[3]، ويضيف أنّ الشريعة والسنّة هما أيضاً مترادفان تقريباً[4].

ثم تطرح مسألة الترابط بين اللفظتين أو بين الملّة والسنّة أيضاً. ويقول إنّ الثنائي اللفظي الآخر، ينطبق على أفعال مقدّرة، أي على الجزء الثاني من الجزءين اللذين منهما تلتئم الملّة، وعلى الفرائض والأقوال والمعاملات. غير أنّ أحد اللفظين اللذين يلتئم منهما الثنائي، وهو الشريعة، يمكن أن يدلّ على الآراء المقدّرة أو على الجزء الأوّل من الملّة أيضاً. وبالتالي فإنّ الشريعة والملّة والدين ألفاظ مترادفة حقاً؛ أو إنْ لم تكن كذلك، فإن الفروقات فيما بينها ليست ذات بال. وقد وضع لفظ سنّة جانباً لأنه بلا ريب لا يدلّ على آراء.

ويعكس الاستعمال العام الفهم المشترك ويبدو أنّه يفترض مسبقاً التمييز بين آراء الملّة وأفعال الملّة وبين الملل التي منحاها الرأي وتلك التي منحاها الأفعال على حدّ سواء. غير أنّ الأفعال وحدها كما الآراء وحدها لا تكفي لأن تلتئم الملّة بها. وبصورة عامة يتطابق عرض الفارابي مع الرؤية المشتركة للملّة. غير أن هذه الأخيرة تميل إلى اعتبار الملّة بالأحرى شريعة، أي أفعالاً مقدَّرة

---

(3) كما أفهم المسألة، فإن الفرق في الاستخدام الشائع هو أنه بالنسبة إلى المسلم، فإن لفظ دين يدل على الدين، بينما يدل لفظ الملة على أي دين بشكل عام. إن الكتب التي وضعها المسلمون حول مذاهب كل الأديان، أو غالبيتها، ليست كتباً عن الأديان (جمع دين) بل من المِلَل (جمع ملّة). والفارابي يسمى مقالته كتاب الملّة، ولغاية الآن لم يستخدم لفظ دين بل ملّة.

(4) مرة ثانية، وكما فهمت، الشريعة هي الشريعة الإلهية على الأخص، بينما السنّة هي اللفظ الأكثر عمومية الذي يشير إلى أي شريعة أو تقليد.

وآراء محدَّدة، ينبغي قبولها والتقيّد بها. وبالطبع، فإنّ الرؤية المشتركة لا تغفل المشرِّع والاجتماع وغرض المشرِّع؛ إلّا أنها تأخذ هذه الأشياء في الحسبان في إطار آراء الملّة المقدّرة من المشرِّع. ويصحّ هذا أيضاً على الطريقة التي ينظر فيها أتباع ملّة جزئية معيّنة إلى ملل أخرى سابقة أو معاصرة.

وكل تلك الاعتبارات يُدرجها الفارابي ضمن الآراء التي تقدِّرها الملَّة. وما يعتقد فيه أهل ملّة جزئية بأنه فضيلة وحكمة عموماً - تصوراتهم فضيلة وحكمة الملل الأخرى ومشرّعيهم، وفضيلة وحكمة مللهم ومشرِّعهم الخاص على حدّ سواء - تضرب جذورها لدى مشرِّعهم. وبقدر ما هم مؤمنون صادقون يقبلون ما يقوله ببساطة، فإنهم ليسوا في وضع يتيح لهم أن يحكموا ما إذا كان فاضلاً أو حكيماً. والأمر يتعلق، بوضوح، بحلقة مفرغة: إن الالتزام والإيمان والطاعة العمياء كلها شرائط أساسية لكي تقوم الملّة بوظيفتها؛ واللامبالاة وحس التمرّد وحرية التساؤل هي شرائط أساسية لفهم الملّة والحكم على فضيلتها الحقّة.

ويقترح الفارابي الصيغ الآتية من أجل التمييز بين ملّة فاضلة وملّة ضالّة (46.15-21): يجب على المرء أن ينظر أساساً إلى الضرب الأول من الآراء في الملّة، وهي تلك الخاصة بالأشياء النظرية. ويتم التعبير عن هذه الآراء بواحدة من طريقتين: إمّا رأي عُبِّر عنه باسمه الخاصّ الذي جرت العادة بأن يكون دالّا عَلى ذاته، وإما رأي عُبِّر عنه باسم مثاله المحاكي له، فالآراء المقدَّرة التي في الملّة الفاضلة إمّا حقّ وإمّا مثال الحقّ. وإلّا تكون تلك ملّة ضلالة.

فحتى الآن، لم يدلِ الفارابي بشيء قد يستنكره أهل أيّ ملّة من الملل. إنّ الرأي في وحدانية الله يمكن التعبير عنه بلفظة "واحد" التي عادة ما تعني فكرة الوحدانية عينها، وليس فكرة تماثل الوحدانية من غير أن تكون مثالها الحقّ. من ناحية أخرى، يمكن التعبير عن الرأي في قدرة الله وعلمه على التوالي بلفظتي "يد"، و"بصير، أو "سميع"، وهما اسمان ليسا متماهيين مع القدرة والمعرفة إنّما هما مثالهما المحاكيان.

وأمّا الإجابة عن السؤال الآيل إلى معرفة كيف جرى التعبير عن الرأي في الملّة، في كل حالة، بأحد وجهين، فتكون في أنّ البتّ في الأمر غير ممكن

إلّا بيقين. ففي الواقع كيف لنا معرفة أن ليس لله يد، من دون أن نكون متيقنين من جسدية أو لا جسدية الله؟ ويقول الفارابي: "الحقّ بالجملة ما تيقّن به الإنسان إمّا بنفسه بعلم أوّل وإمّا ببرهان" (46:18-19). ولا يعني هذا أنّ إدراك الحقّ يسبق دائماً الحكم على آراء الملّة، ولا أننا نحتاج الحقّ كاملاً في البداية؛ إنّما ذلك يعني أنّ الملّة تتضمن آراء يمكن التأكد من أنها حقّة (أي، أن الحق هو، بالقوة ومن حيث المبدأ، قابل للتأكيد) من قِبل موجود إنساني، إمّا من خلال معرفة أولية أو من خلال البرهنة، أو لن يكون أمامنا إلّا آراء يمكن تأكيدها بمثالات محاكية أو مشابهات للحقّ. وكلّ ملّة لم يكن الضرب الأوّل من الآراء التي فيها يشمل على ما يمكن أن يتيقن به الإنسان لا من ذاته ولا ببرهان ولا كان فيه مثال لشيء يمكن أن يتيقّن به بأحد هذين الوجهين، فتلك ملّة ضلالة (46.19-21).

وفيما يخص الآراء النظرية، فإنّ الجهل والمدن المبنية عليه ليست موضع نقاش. فهنا لدينا توكيد عن كائن ما أو عما هي السعادة القصوى، ويجب أن يكون هذا التوكيد حقاً (Truth) أو محاكاةً للحق، أو ضلالةً. والجهل يعني أن المرء لا يقول شيئاً، ولا يفعل شيئاً يتعلق بهذه الأمور، والمدن الضالّة هي مدن يُؤكِّد فيها على أن غاية الكائن البشري تكمن في اللذة، مثلاً. وهذا تأكيد عملي وليس نظرياً، رغم أنه قد يزعم، بالطبع، آراءً خاطئةً عن مسألة نظرية، كالقول، مثلاً، إن اللّه غير موجود.

ويبدو أن الصعوبة تكمن في هذا الأمر: إذا تناولنا الملة بعقل منفتح، وألقينا عليها نظرةً مقارِنة شاملة فسنجد أنماطاً متنوعة منها. واذا نظرنا إلى مضامين بعض الملل، سواء كانت سامية، أو متطورة، أو قديمة، فسنجد فيها آراء أو وجهات نظر حول العالم ككل من النوع الذي يثير فينا انطباعاً خاصاً.

كما سنجد أنفسنا في مواجهة توكيدات المؤمنين بوجهات النظر هذه، أو المدافعين عنها، والتي تقول إنّها الحق، أو إنّها هي ذاتها وجهات النظر الحقة فيما يخص العالم، وبالمثل، سنكون في مواجهة العلم أو الفلسفة، أي ذلك العلم الذي يقوم بجهد منظَّم لفهم طبيعة العالم وبنيته. فهو، أيضاً، يسعى إلى

وجهات النظر الحقة، وبخاصة وجهة النظر الحقة حول العالم. لذا، لا يمكن للفلسفة والملة أن يتواجها مباشرة، لأنه يمكن لهذا الأمر أن يؤدي فقط إلى النزاع وسوء الفهم.

إذاً، يجب على الفيلسوف أولاً أن يفهم ما هي الملة، ولا يمكنه القيام بذلك من خلال الخوض في مجادلات كلامية، أو من خلال مهاجمة هذه الملة أو غيرها، ولا مناصرتها على أساس وجهات النظر التي تتضمنها ملته الخاصة، إذ لن تكون هذه المقاربة علمية مهما كانت حسنات هذه الملة. فيجب على الفيلسوف، لكي يفهم الملة، أن يدرك أنها ليست علماً ولا هي بفلسفة، وأن لا يتوقع منها أن تكون غير ما هي عليه، أو أن تقوم بما لا تستطيع فعله. إن الملة، كما يعرِّفها الفارابي، تتألف من أربعة عناصر مكوِّنة لها، والتي على أساسها تصنّف الآراء والنشاطات: آراء نظرية، ونشاطات نظرية، وآراء عملية، ونشاطات عملية. ويبدو أن المسألة الوحيدة التي تتقارب حولها الفسلفة والملة تتعلق بالآراء حول الأمور النظرية:

فكلاهما مهتمّ بالعالم ككل، وخصوصاً الأمور السامية، ومع ذلك، يوجد بينهما فرقٌ أساسي، فالملة تعبّر عن الحق بألفاظ عامية معتادة لا بألفاظ علمية، وهي، بالطبع، لا تتقيد بهذه الألفاظ، بل تستخدم ـ ويجب أن تستخدم ـ إضافة إلى ذلك عبارات تدل على أوجه الشبه بين الأشياء. وهذا فرق أساسي يجب على الفيلسوف أن يفهمه ويقبله. لذا، فإن الأمل بوجود ملّة فلسفية أو علمية هو أمل مبني على سوء فهم للميزة الأساسية للملة.

وبذلك، يصبح السؤال الحاسم، أو البديل، هو ما إذا كان من الممكن ربط العبارات المستخدمة في الملة ـ والتي تدل إما على الأشياء ذاتها أو على صورها ـ بما يعدّ حقاً في العلم أو في الفلسفة؛ أو بكلام آخر، ما إذا كان هنالك من سبيل يقودنا إلى الحق الفلسفي أو العلمي انطلاقاً من وجهات النظر المليَّة. وهنا لا يدخل الفارابي في التفاصيل المتعلقة بالسؤال عما هو الحق، بل يتكلم مستخدماً ألفاظاً عامة؛ فالحق، عموماً، هو ما يستطيع الكائن البشري

أن يتيقن منه، إما من خلال معرفة أولية واضحة بذاتها، وإما من خلال البرهنة، وهو لا يقول إن العلم أو الفلسفة يمتلكان مسبقاً مثل هذا الحق. أما الملة، من جهة أخرى، فتزعم أنها تمتلك الحق. ويبدو أن الفارابي يسأل السؤال الآتي: «هل يستطيع الكائن البشري أن يزعم مثل هذا الزعم لوحده، من دون مساعدة الوحي، وأن يؤكده كحق ـ إما لأنه واضح بذاته أو لأنه مبرهَن ـ أو بطريقة أخرى كصورة للحق؟» والفارابي لا يقدم لنا جواباً إيجابياً عن هذا السؤال. مع ذلك، يبدو أنه إذا كانت الملة فاضلةً أو تامةً، فينبغي على الجواب الايجابي أن يكون وشيكاً.

ولكن بما أنه يقدم جواباً سلبياً، لا يبقى أمامنا إلا القول: إذا كان من المستحيل أن نؤكد صدق الآراء النظرية للملة، فإنَّ هذه الملة ضالة، وعلى الرغم من الحذر الواضح في وجهة النظر هذه حول الملة، إلا أنها تعكس موقفاً أساسياً فيما يخص العلاقة بين العلم أو الفلسفة من جهة، وبين الملة من جهة أخرى. وهذا يعني، أولاً، أن هنالك علاقة بينهما، أو أنه من المشروع التساؤل عن صدق الآراء النظرية في العلم. وثانياً، إن الآراء النظرية في الملة لا تتضمن شيئاً ملازماً لطبيعتها يكون فوق الطبيعة أو فوق العقل، بالمعنى الدقيق للكلمة. وهنالك أجوبة أخرى ممكنة قدمها متكلمون ذوو قناعات متنوعة. فقد يقول هؤلاء أن لا علاقة بين الاثنتين لأنهما تهتمان بعالمين مختلفين، أو قد يقولون إنهما مترابطتان، ولكن الملة تبلّغنا بحقائق تبقى، بطبيعتها والى الأبد، خافيةً على الكائنات البشرية التي لن تتمكن من بلوغها؛ هذه الحقائق ليست سوى ألغاز يمكن للكائن البشري أن يقبلها فقط، أو أن يسعى لفهمها، ولكن لا يمكنه البتة أن يأمل بمعرفتها.

وتتطلب وجهة النظر هذه من الفارابي أن يستكشف أكثر العلاقة الغامضة بين الملة من جهة، والعلم أو الفلسفة من جهة أخرى. فالتأكد من عدم وجود علاقة بين العلم، أو الفلسفة، وبين الملة، يمكن أن يعني أن حقائق الملة هي أبعد من أن يفهمها العقل البشري، ويمكن أن يعني أيضاً أنه يمكن لكائن بشري أن يستوعب عالم الملة، وأن يكتشف حقيقة الآراء المليّة ـ وهي آراء تحيل

مباشرة الى الأشياء أو الآراء التي تعرض صوراً عنها ـ ليس بالاعتماد على العقل أو العلم أو الفلسفة، بل فقط من خلال الممارسة، والنشاط، والقلب، أو الذوق. وهذه هي وجهة النظر الصوفية، حيث العمل (Ergon)، وليس العقل (Logos)، هو السبيل لمعرفة الواحد الذي هو وراء الكون واللاكون، وقد تبناها مفكرون وثنيون كأفلوطين، ومفكرون مسلمون كالغزالي. ونحن نتفحَّص الآن وجهة نظر أخرى تقول بأنَّ كل الملل جاهلة، وخاطئة، أو خسيسة، أو هي مكوَّنة من أكاذيب المقصود منها خداع الكثرة الجاهلة وتقسيمها إلى طوائف متقاتلة، واستغلالها ـ وتُنسب وجهة النظر هذه إلى الرازي الطبيب العظيم، وفي العصر الحديث تنسب إلى ماركس. ولكن من المفيد استعادة وجهة النظر هذه إذا أردنا أن نقدّر موقف الفارابي تقديراً معقولاً. علماً أن بحث الفارابي عن الملة الفاضلة أو الكاملة يشير، ليس فقط إلى أنَّ الفارابي لم يتبنَّ وجهة النظر هذه، بل إلى أنه كان ينظر إلى الملة، المتوافقة مع ممارسة العلم أو الفلسفة، نظرة سامية، فقد رأى أن الملة هي البديل الصحيح عن العلم أو الفلسفة، وعلينا أن نفكر بأكثر جدية ممكنة في ما يزعمه هذا البديل من كونه الطريق الصحيح.

الملة والفلسفة

يواصل الفارابي بحثه ليستنبط التشابه بين الملّة الكاملة والفلسفة (أنظر 46,22 ـ 47,17، حيث يدرج تعبير «الفلسفة» لأول مرة) ولكي يقسمهما، معاً، بعد ذلك، إلى جزءين: نظري وعملي ـ «على أساس تشبيه الفلسفة بالدين، إلى حد ما. ويبدو أن هذا يستدعي استبدال عبارتي «الآراء» و «الأفعال» بـ«الأشياء النظرية» و «الأشياء العملية»، على التوالي، وهو تغيير يؤدي إلى نتائج هامة. فكلتا العبارتين الأخيرتين تبدوان متمادّتين (Coextensive) عندما تطبقان على الملّة. وهكذا يقول الفارابي إن الأشياء النظرية في الملة هي الأشياء التي يمكن للكائن البشري أن يعرفها، ولكنه لا يستطيع أن يؤديها.

ومع ذلك، يبدو أن الأمور أكثر تعقيداً مما تبدو عليه، فهنالك مماهاة بين

الملكة النظرية وملكة «الحسبان النظري» أو ملكة «التروي النظري»[5] وليست الأشياء العملية، أيضاً، مجرد نشاطات بل هي أشياء يستطيع الكائن البشري أن يؤديها عندما يعرفها. وهكذا، تستلزم الأشياء العملية معرفة، أما الأشياء النظرية، فتستلزم حسباناً وتروياً. والانطباع الأول الذي يتكون لدينا، هو أن التشابه بين الفلسفة والملة ينطبق على كلّ من جزءي الملة والفلسفة، على التوالي، أما الانطباع الأعمق، فهو أن ما هو عملي أساساً (أي الملّة)، يشبه ما هو نظري أساساً (أي الفلسفة) بالطريقة نفسها التي تجعل ما هو جزئي أساساً يشبه ما هو كلّي، أو يعطي مثلاً عنه، أو بالطريقة التي تجعل ما هو محدد أو محدود يشبه ما هو غير محدد أو لا محدود، أو يعطي مثلاً عنه.

إضافة إلى ذلك، فإن التشابه يذكرنا بالصورة، ومع ذلك، فبدلاً من التوسع في عرض القضية القائلة بأن الملة الكاملة تشبه الفلسفة كما لو كانت صورتها، وأنها تتخذ الفلسفة مثالاً ونموذجاً يحتذى، عندما تقوم بفرض الآراء والنشاطات، أو هي التجسيد العملي المحدد والمحدود للفلسفة، بدلاً من ذلك، يتخلى الفارابي عن مسألة التشابه والصور، وينتقل الى مناقشة معقدة للعلاقة بين الجزء والكل، بين التابع وما هو أرفع مقاماً، ويبدو أن المناقشة تهدف لا إلى شرح كيفية تشابه الملة الكاملة والفلسفة، بل إلى إعلان أن الصناعة الملكية تكون خاضعةً للفلسفة.

وهكذا، تجد الأشياء العملية في الملة كلياتها في الفلسفة العملية، ومثل هذه الكليات في الملة محدود، أو يتصف بصفات محدّدة. ويتصف التشابه بين الجزء العملي من الملة والجزء العملي من الفلسفة بخضوع الملة لهذا الأخير. أما في حال الجزء النظري، فالتميز لا يكون بين ما هو محدود وما هو غير

---

(5) فيما يخصّ عبارة «النظرية الفكرية» انظر كتاب الملّة، 46.23، حيث تُعرَّف على أنّها ما يمكن للمرء أن يعرفه من دون أن يفعله. الحسبان أو التفكير يُنتج معرفة (عملية). انظر معنى «فكرية» في فصول منتزعة، الفصول: 7(29.15-30.2)، (96.7-10)94؛ وفي تحصيل السعادة، 2.4، 20.11ff. ولا تتكرر عبارة «نظرية فكرية» في كتاب الملّة.

محدود، بل بين ما هو مبرهن وما هو غير مبرهن. ولهذا السبب، يصبح الموقف هنا معكوساً؛ إذ تتم البرهنة على الأشياء النظرية في الفلسفة، أما في الملة، فتؤخذ من غير برهان. ولذلك يكون الجزء العملي من الملة خاضعاً للفلسفة العملية وجزءاً منها، في الوقت نفسه. أما الجزء النظري من الملة، فيكون خاضعاً للفلسفة النظرية من دون أن يكون جزءاً منها. فالفلسفة تقدم البراهين على ما هو موجود في الملة من دون الإحالة الى الأجزاء. وأخيراً، تكون الصناعة الملكية، التي تؤدي الى ظهور الملة، خاضعةً بجزءيها للفلسفة، أما فيما يخص حاجتها إلى الفلسفة النظرية أو العملية فلا يقول الفارابي شيئاً حتى الآن.

تكون الملة، إذاً، في واحد من أجزائها، خاضعةً للفلسفة وجزءاً منها، أما الجزء الآخر النظري، فليس سوى تابع لها. ولهذا السبب يكون الجزآن معاً خاضعين للفلسفة ككل. والصناعة الملكية أيضاً، التي تُفعِّل جزءي الملة، تكون، كذلك، خاضعة للفلسفة. وهذا لا يتناقض مع الزعم بأن جزءاً من الملة وجزءاً من الصناعة الملكية، وهو الجزء العملي في الحالين معاً، هما أيضاً أجزاء من الفلسفة العملية، ولكن كان يجب القول بأن الصناعة الملكية هي، معاً، جزء من الفلسفة العملية وخاضعة لها في الوقت نفسه، كونها صناعةً عمليةً، وليس القول بأنها خاضعة للفلسفة ككل. وهنا، مرةً ثانية، لا نجد أي توضيح للعلاقة بين الحسبان والتروّي من جهة، وبين جزءي الفلسفة من جهة أخرى[6]. ويؤدي هذا العرض الى التساؤل عن الصعوبات المتضمَّنة في التمييز بين الجزء النظري والجزء العملي في كلٍّ من الفلسفة والملّة، والذي يثير بدوره تساؤلات حول إمكان الدفاع المطلق عن التشابه بين الفلسفة والملة وخضوع الواحد منهما للآخر، ما يجعل الإحالة السابقة (6. 44) إلى الصناعة الملكية وعلاقتها بالوحي غامضة غموضاً شديداً.

---

(6) ولكن انظر فصول منتزعة (29.15)7: «الفكرية هي تلك التي بواسطتها نروّي الشيء الذي نريد فعله».

قبل ذلك، يقول الفارابي إن صناعة الرئيس الأوَّل هي صناعة ملكية مرتبطة بالوحي، وليس بالفلسفة، كما نجدها في تحصيل السعادة، والسياسة المدنية، أو حتى في المدينة الفاضلة[7]. كما يقول إن الوحي يقوم بأمرين: إما أن يبيّن كل الآراء والأفعال باعتبارها محددةً أو موصوفةً (راجع المدينة الفاضلة، فصل الوحي)، وإما أن يزوّد الرئيس بالقدرة على صياغة التقديرات بنفسه، أو بالملكة التي تمكنه من القيام بذلك، أو أن يحدد بعضها بطريقة معينة وبعضها الآخر بطريقة ثانية. وخلافاً لما نجده في المدينة الفاضلة، لا نجد ذِكراً في مصنف كتاب الملة للآراء والأفعال غير التامة أو الكليات. ومع ذلك، تُذكر الحرفة الملكية الآن وحدها من دون ذكر الوحي؛ فتحل الفلسفة محل الوحي، وتصبح الحرفة الملكية خاضعةً للفلسفة، لا للوحي. أما القسمة الى ما هو عملي وما هو نظري، فتطال الدين بشكل أساسي. ويذكر الفارابي عبارة «فلسفة عملية» لأوَّل مرة عندما يلاحظ أن «كل السنن التامة»[8] تكون خاضعة للكليات في الفلسفة العملية» (6 ـ 5 . 47)، وهو ما يحاول إظهاره في ما تبقّى من كتاب الملّة.

الجدل وفن الخطابة

إن تشريع الملّة وتأسيسها من قبل الرئيس الفاضل، من خلال حرفته الملكية، يبدو مكتملاً الآن، فالجدل وفن الخطابة يؤديان، على ما يبدو، الوظائف الثانوية الخاصة بتصحيح الآراء والدفاع عنها وتأسيسها بطريقة أكثر ثباتاً.

---

(7) إن المدينة الفاضلة أقرب، في هذا الخصوص، إلى العرض الأصلي للرئيس الأول في كتاب الملّة (44.6-7)، في حين أن السياسة المدنية هي أقرب إلى تفسيرات العلم السياسي في كتاب الملّة، (11ff. 52.10ff.).

(8) أي الشريعة. لقد جهد الفارابي في الفترة السابقة من أجل توسيع معنى هذا اللفظ بحيث يتضمن الأفعال كذلك، أي لجعله متماذاً مع الملّة التامّة.

وهو يعرض الجدل باعتباره يمتلك مجالاً أوسع من البرهنة، فهو يزوّدنا «بظن قوي» حول الأشياء، في حين يزودنا البرهان باليقين فيما يتعلق بها أو بمعظمها. وللخطابة مجال اكثر اتساعاً، فهي تقنعنا بكثير مما ليس شأنه أن يُبرهن ولا أن ينظر فيه الجدل.

إذاً، الملة الكاملة ليست معدةً للفلاسفة أو لأولئك الذين تقتضي مرتبتهم أن نخاطبهم فقط من خلال الفلسفة. فمعظم أولئك الذين يتعلمون آراء الملة هم من مرتبة أدنى، إما بسبب طبيعتهم، أو بسبب انشغالهم بأشياء أخرى تمنعهم من الوصول إلى مرتبة أعلى، ومع ذلك، فإن مرتبة هؤلاء ليست منخفضةً إلى الحد الذي يمنعهم من فهم المشهورات والمُقنعات (3 ـ 1. 48)، وهذا ما يفسر الاستخدام المكثَّف للجدل والخطابة. وهنا تبدو الإحالة إلى الأهمية التي اكتسبها الجدل والخطابة، بعد التشريع، واضحة تماماً. إذ بدت صناعات الشِعر أكثر أهمية للَّحظة التشريعية. ومع ذلك، يحيل الفارابي إلى الآراء نفسها، وليس إلى طُرُق إبلاغها، وكل ما يقوله عن هذه الطرق في تحصيل السعادة هو أنها مُقنِعة.

الفقه والملَّة والفلسفة

وفي ما يخص الفقه، لا يناقش الفارابي، في الفصل الخامس من إحصاء العلوم، موضوع الخليفة الحقيقي لمؤسس الملة، وهو الخليفة الذي يستطيع تغيير الشريعة. لذلك لا يشير المصنف المذكور إلى البديل في حال غياب الفقه، أو إلى واقعة أن الفقه هو مجرد خيار ثان أفضل من غيره، باعتبار أن الخيار الأفضل هو الخليفة الحقيقي[9]. وبذلك، تصبح صناعة الفقه ضرورية بسبب غياب الإمام الحقيقي. ويشبه وصف هذه الصناعة في كتاب الملّة ذلك

---

(9) هذا واضع في كتاب الملّة، القسم 8. انظر أبعاد هذه المشكلة في المدينة الفاضلة، السياسة المدنية، وفصول منتزعة.

الوصف المذكور في الفصل الخامس من إحصاء العلوم، وكذلك يشبهها من حيث تقسيمها إلى جزءين؛ ولكن الفارابي يتوسع أكثر في عرض مبادئها في كتاب الملّة الذي يتضمن تفاصيل لا نجدها في الفصل الخامس من إحصاء العلوم. هذا التوسيع له علاقة بمنهج الفقه تحديداً، وبما يجب على الفقيه أن يعرفه، أي: الشرائع واللغة (الخطابة)، والمشهورات، والأعراف والتقاليد ـ سواء كانت مشهورات أو مُقنِعة ـ وما إلى ذلك. ويهتم الفقه إما بالجزئيات العملية التي نجد كليّاتها ضمن العلم المدني، أو بالقضايا العلمية؛ فالأولى هي جزء من العلم المدني، وتكون خاضعةً للفلسفة العملية (cf 48.14 ff.)، أما الثانية، فهي إما جزئيات تكون كليّاتها متضمَّنةً في الفلسفة النظرية، أو صوراً للأشياء الخاضعة للفلسفة النظرية (cf. 46.22) «الحسبان النظري»، أو «الرؤية النظرية»)، لذلك تُعدُّ جزءاً من الفلسفة النظرية وخاضعةً لها. وهذا هو الرابط ما بين الفقه والعلم المدني، المفقود في الفصل الخامس من إحصاء العلوم. (فمن حيث المضمون والشكل، نجد أن العلاقة بين الفقه والفلسفة التي يتم عرضها في الفقرات 48.14ff، وخصوصاً في الفقرة 9 ـ 4. 52، هي تكرار لعرض العلاقة بين الملّة والفلسفة المبيَّن في الفقرات 17. 47 ـ 22. 46).

أما فيما يتعلّق بالجزء العملي من الفقه، فنجد الآن أن كلياته متضمَّنة في العلم المدني، وليس في الفلسفة العملية. والجزء العملي من الفقه يصبح جزءاً من العلم المدني، وليس من الفلسفة العملية. ورغم ذلك، يعتبره الفارابي خاضعاً للفلسفة العملية. من الواضح، إذاً، أنه يجب التمييز بين العلم المدني والفلسفة العملية، وهذا يتناسب مع إشارة الفارابي إلى إمكان خضوع العلم المدني، في كلِّ أجزائه، للفلسفة العملية. (يبدو هذا التمييز والخضوع مرتبطاً بمشكلة المعرفة باعتبارها وحدةً واحدة، وكذلك باعتبارها متجزِّئة، وقد ناقشها أفلاطون في كتاب السفسطائي 257c7-d3)، راجع (Klein 1965, 84-86).

إضافة إلى ذلك، نجد، الآن، قسمة ثنائية للأشياء النظرية في الفقه؛ فهنالك أولاً الجزئيات التي توجد كليَّاتها في الفلسفة النظرية، وهذا يمكن أن يعني مقارنة إله الفلسفة النظرية بإله هذه الملة أو تلك. وبالطبع، لا تكون هذه

الجزئيات جزئيات لكلّيٍّ ما بالمعنى الدقيق للكلمة، تماماً كقولنا: «الإنسان الكاتب» الذي هو أخصّ من قولنا: «إنسان»، (إذ يجب أن يكون هذا الإنسان أو ذاك مقابل «إنسان»).

فعندما يقول الفارابي «جزئيات»، فهو يقصد «المحدَّدة» أو «الموصوفة»، بالمعنى الذي قصده في مثاله حول اللّه والصفات التي تُنسب إليه في الملل المتنوعة، في مقابل اللّه الذي لا يمتلك صفات. وبالمثل، فإن الكون، والملائكة، وما إلى ذلك، التي تُطرح باعتبارها مبرهنةً، ستكون «كليات»، في حين أنها ستكون جزئيات إذا كانت ذات صفات وغير مبرهنة. وتأتي، في المرتبة الثانية صور الأشياء الخاضعة للفلسفة النظرية. ويُعرِّف الفارابي كلمة «خاضعة لِـ»، أو «جزء» (47.8ff) على أنها تعني قبول ما هو مبرهن في العلم الأسمى من دون برهان، أو أنها تعني ما يتضمن تقديرات (جزئيات) تُعطى «أسبابها» بواسطة العلم الأسمى. لذلك فالعبارة تعني هنا «صور الجزئيات (التقديرات) التي تقدم لنا الفلسفة النظرية أسبابها أو البراهين على كلياتها».

والسؤال برمته هو ما إذا كان من المعقول أن نتكلّم عن جزئيات الأشياء النظرية وتقديراتها، وأن نسميها، في الوقت نفسه، أشياء جزئية بدلاً من آراء، إذ يُفترض أن الأشياء النظرية في الملّة تعادل الآراء، فهل ما يحاوله الفارابي هو، ببساطة، تضخيم هذه الآراء من خلال تسميتها «نظرية» لكي يشير إلى تشابه وعلاقة ما؟ (راجع .Klein 1965, 85).

فالتمييز بين الأولى والثانية يتم على هذا النحو: الأولى تستتبع جزئيات مقابل كليات، بينما تستتبع الثانية صوراً مقابل جزئيات تقابلها كليات. وكلمة «متضمَّنة»، تعني الشيء نفسه الذي تعنيه كلمة «خاضع لِـ»: والسبب أن الكليات، وفقط الكليات، في الفلسفة النظرية، هي التي تُعرف بمعرفة أولية أو بالبرهان.

هذه القسمة تناقض المعنى الظاهر للمقطع الرابع من كتاب الملّة، من غير أن تذكره، حيث يبدو أن الفارابي يقول بأن الآراء النظرية كما حددتها الملل الكاملة هي إما حق وإمّا مثال لما هو حق، علماً أن تعريف كلمة حق هو،

هنا، ما تيقن به الإنسان، إمّا بنفسه بعلم أول، وإما ببرهان. ويتم تكرار هذا التمييز الآن، ولكننا وصلنا إلى حدّ أبعد يكفي لمعرفة أن الآراء النظرية في الملّة وفي الفقه لا يمكن أن تكون حقّةً بهذا المعنى، وليس الآراء المتعلقة بالجزئيات كاللّه، مثلاً، كما تعتقد به هذه الأمة أو تلك. ونعرف، أيضاً، أن الصور هي صور مباشرة، ليس لما هو حق، بل لجزئيات ما هو حق (أنظر المدينة الفاضلة حول القوة المتخيلة). ويجب أن يكون كلاهما خاضعاً للفلسفة النظرية، بمعنى أن ما هو جزئي ومحدَّد يخضع لما هو كلي وغير موصوف، وليس بمعنى أن العلم الأعلى يعطي براهين لهذا الإله الخاص أو ذاك، فإذا كان يجب تقديم برهان، على أية حال، يجب أن يكون ذلك بواسطة علم السياسة.

وبالعودة إلى الجزء الأول، أو العملي، يصبح من المعقول القول إنه جزء من العلم المدني أو خاضع للفلسفة المدنية، وهذا فقط إذا فهمنا العلم المدني على أنه ذلك العلم الذي يتضمن الكليات ويقدم أسباب الجزئيات. (راجع تعريف الفلسفة الإنسانية والمدنية في إحصاء العلوم، الفصل الخامس 7 ـ 104).

ومن هنا، يصبح العلم المدني حلقة وصل بين الملّة والفلسفة. وبما أن العلم المدني هو جزء من الفلسفة وخاضع لها معاً، يمكن أيضاً القول إنّ الملّة هي جزء من الفلسفة وخاضعة لها، لأنها جزء من العلم المدني. من هنا، تصبح العلاقة واضحة، بعد عرض العلم المدني باعتباره محوراً للجزء العملي من الملّة والفقه. وسوف يكتمل هذا الطرح عند تدخُّل العلم المدني في الجزء النظري بمجرّد أن تتّضح وظائفه. إذاً، علينا أن نتخيّل ثلاث دوائر ـ الفلسفة، والعلم المدني، والملّة ـ كل منها تقع داخل الأخرى.

العلم المدني: المدينة، والكون، والموجودات الإنسانية

يقدم مصنّف كتاب الملّة أجوبة عن الأسئلة المطروحة في الفصل الخامس من إحصاء العلوم، حول كيفية ارتباط الفقه، والملّة، والشريعة الإلهية بالعلم

المدني. إذ يظهر التمييز بين الأشياء النظرية والأشياء العملية، أولاً، في كتاب الملّة، بالطريقة نفسها الي يتم بواسطتها تمييز الآراء الملّية من الأفعال، بالنسبة إلى الفقه. كما تُقسم الفلسفة، أيضاً، الى جزءين: نظري وعملي؛ فالجزء العملي، أو الفعلي، من الملّة والفقه، يُعتبر جزءاً من الفلسفة العملية وخاضعاً لها؛ أما الجزء النظري، أو الرأي، الذي هو جزء من الملة والفقه، فيُعتبر جزءاً من الفلسفة النظرية وخاضعاً لها. مع ذلك، نرى أن هذه الإجابة الواضحة عامة إلى حدٍ كبير. فهي تحجب طريقة ارتباط كل من الفقه والملّة بالعلم المدني أو الفلسفة المدنية، باعتبار أن هذه الأخيرة متمايزةً عن الفلسفة عموماً، أو عن الفلسفة النظرية والعملية، إذ يمكن للمرء، بعد أن ينظر الى الناتجين النهائيين ـ الملّة والفقه ـ أن يفهم أن الآراء والأفعال التي يتضمنانها، أو التي يهتمان بها، تُشبه الفلسفة النظرية والعملية، وهي أجزاء منهما أو خاضعة لهما، على التوالي. فيتم إخضاع الفقه بوضوح للتشريع أو لتأسيس الملّة، كما يوصف تأسيس الملّة باعتباره نتاجاً لنشاط الصناعة الملكية وعملها، والتي يقول عنها الفارابي إنها خاضعةً للفلسفة (17 ـ 16. 47). ولكنها خاضعة لأي فلسفة؟ وهل هي خاضعة لجزءي الفلسفة معاً، أو للفلسفة المدنية بشكل خاص؟

وكما في إحصاء العلوم (102.3ff. و104.10ff)، يقدم كتاب الملّة (52.10ff, 59.3ff.) تفسيرين للعلم المدني؛ الأول يفيد بأن الصناعة الملكية تشمل «القواعد العامة» والقدرة على التقدير الفعلي التي هي نفسها ما أسماه القدماء الحكمة أو التعقل. فالقواعد العامة إنما يقدمها العلم المدني، الذي هو جزء من الفلسفة والمهتم حصراً بالنشاطات والأمور الإدارية (58.7ff)؛ أي أنه يساوق العلم المدني، كما تناوله أرسطو في مصنف الأخلاق إلى نيقوماخوس ومصنف السياسة.

أما بالنسبة الى التفسير الثاني، فيفيدنا إحصاء العلوم بأن المهنة الملكية الكاملة مكونة من أشياء عديدة، من ضمنها العلوم النظرية والعملية، وكذلك، ملكة التجربة.

ويميز كتاب الملّة (19 ـ 8. 56) بين «الأولى»، أو الصناعة الملكية

المؤسِّسة الكاملة، والصناعة الملكية الخاضعة للأولى، التي تطبق شريعة المؤسِّس.

وهذه الأخيرة، كما يقول الفارابي لاحقاً: «لا تحتاج، بطبيعتها، إلى الفلسفة» (14. 60)، وبالتالي، فإن التدبير الأمثل هو تعاقب الرؤساء الذين يمتلكون الصناعة الملكية للرئيس أو المؤسس الأول، الذي يحتاج، بطبيعته، الى الفلسفة.

أما بالنسبة إلى التفسير الثاني للعلم المدني، فيقول الفارابي في كتاب الملة:

«ثم يبين [أي العلم المدني الذي هو جزء من الفلسفة] أن المهنة الملكية الفاضلة الأولى لا يمكن أن تكون أفعالها عنها على التمام إلا بمعرفة كليات هذه الصناعة [أي الصناعة السياسية] بأن تقرن إليها الفلسفة النظرية وبأن يضاف إليها التعقل» (7 ـ 5. 60).

هنا، إذاً نجد أن الحرفة الملكية الكاملة هي جوهرياً، حرفة مدنية، إذ يجب عليها أولاً، وبشكل رئيسي، أن تعرف كليات الصناعة المدنية. وليست الفلسفة النظرية واحدة من العناصر المكوِّنة للصناعة الملكية، ولكن يجب ضمُّها أو ربطها بكليات الصناعة المدنية، لأنه يجب على الحرفة الملكية أن تمتلك وسيلةً للوصول إلى الفلسفة النظرية لكي يكون فعلها كاملاً، تماماً كالحكم الصائب أو العملي الذي لا يعدّ جزءاً من الحرفة الملكية، ومع ذلك، يجب إضافته إلى الحرفة الملكية لكي يتمكن من القيام بالتقديرات الخاصة.

ولا يهتم كتاب الملّة بعرض العلوم أو تفسيرها، بل بالملّة. فبعد مناقشة ماهية الملّة، ينتقل الفارابي إلى تفسير العلم المدني ليشرح كيف يتم إنشاء المدن أو تأسيسها. وهو بذلك يكون قد وصل الى النقطة التي يشرح عندها الفعل التام للحرفة الملكية التي تصنع الآراء والأفعال المكوّنة للملّة الكاملة. وكان الفارابي قد قال إنّ الوحي ـ ما أسماه القدماء بالحكمة أو التعقل، وما يسميه الفاربي نفسه حكمةً وحكماً عملياً ـ ليس كافياً؛ أولاً، لأن المؤسس بحاجة الى امتلاك الحرفة الملكية. ولكي تعمل بشكل تام، تتطلب هذه الحرفة

معرفةً بذلك العلم المدني، الذي هو جزء من الفلسفة، كما تتطلب، كذلك، معرفة بالفلسفة النظرية، التي تشكّل باقي الفلسفة وفقاً لِـ إحصاء العلوم ـ أي أنها تتطلب معرفة بالفلسفة كلها. ومع ذلك يقول الفارابي، أيضاً، إنها خاضعة للفلسفة (16. 7 ـ 17). وهذا يحيلنا إلى الحرفة الملكية، في نشاطها وعملها، التي تصنع الملّة. ولكن عمل الحرفة الملكية هو عمل الحكمة أو التعقل، أي، التحديد الفعلي للآراء والأفعال. واستناداً الى ما يدعوه الفارابي «هذه الصناعة [المدنية]» (6. 60)، يمكن للمرء أن يميِّز بين الفلسفة النظرية والعلم المدني ولكنه لا يستطيع أن يفصل الواحد عن الآخر، أو أن يفصل الاثنين معاً عن الحكمة والتعقل، (تتم مناقشة هذه المسألة بالتفصيل في تحصيل السعادة).

والسؤال الأخير هو ما إذا كانت الحكمة، أو ملكة التعقل، مرتبطة مباشرةً بالفلسفة النظرية أو بالعلم المدني، وفقط بطريقة غير مباشرة بالفلسفة النظرية من خلال توسط العلم المدني، وما إذا كانت تتطلب وجود الفلسفة النظرية أو العلم المدني. إن قراءة إحصاء العلوم وكتاب الملّة، من البداية إلى حيث يبدأ تفسير العلم المدني (52.10ff)، تعطي انطباعاً بأن الحكمة، أو ملكة التعقل، التي تحدد آراء الملّة ونشاطاتها، يمكنها الوصول مباشرة الى العلم النظري والعلم العملي أو المدني، معاً، أو تكون مرتبطة بهما. ومن جهة أخرى، نجد أن عرض العلم المدني، في الجزء الثاني من كتاب الملّة، يوحي بمخطط بديل، إذ يكرر هذا الكتاب العرضين اللذين قُدما في إحصاء العلوم عن العلم المدني، ولكن مع الفروقات الأساسية الآتية: وهي أنه يُغفِل مناقشة الفقه وعلم الكلام ويستمر في وصف وظيفة جديدة تماماً للعلم المدني لا نجدها في إحصاء العلوم. وهنا يَشْرَع العلم المدني نفسه ـ لا الفيزياء، ولا الميتافيزيقيا، ولا أي علم آخر ـ بوصف (1) بنية الكون، وأجزائه، والعلاقات بين أجزائه الحاكمة والمحكومة، إلى أن يصعد إلى الرئيس الأول. (2) ثم يهبط نزولاً ليُظهر كيف تتراتب كل الأشياء الأخرى تحت رئاسته، ثم يلتفت بحماسة الى الأشياء والبنى المقابلة في: (3) النفس البشرية، (4) والجسم البشري، و (5) المدينة الكاملة، واضعاً بذلك المِلك في المدينة الكاملة في الموقع المماثل

للموقع الذي يشغله اللّه في الكون. ثم (6) يرتب أجزاء المدينة بتسلسل تنازلي وصولاً إلى تلك التي هي مجرد خادمة (7) ويصف بنية المدينة وصولاً إلى مرتبة الملل.

بعد ذلك، (8) يصعد من الملِك إلى الروح الأمين (وهو الاسم الذي يُطلق على الملاك جبريل، المكلّف بإيصال الوحي، والكائن الذي يكشف اللّه من خلاله الأشياء لمؤسس المدينة). وأخيراً (9)، يصعد من جبريل إلى اللّه ويشرح كيف أن الوحي يأتي خطوةً بعد أخرى، بتوسط الكائنات الروحية، إلى مؤسس المدينة، ويبيِّن أن اللّه يحكم المدينة والكون على حدٍ سواء ـ ولكن بطرق مختلفة، رغم تشابهها مع بعضها البعض ـ ويشرح التقابل بين الكون والمدينة وكيف ينبغي على الملك أن يحذو حذو اللّه عند تأسيسه للمدينة وحفظه لها. إذاً، يجب على مؤسس المدينة الكاملة أن يمتلك معرفةً شاملةً بالفلسفة النظرية حتى يفهم كيف يحكم اللّه الكون لكي يستطيع أن يحاكيه.

إن هذا الوصف للكون، وللنفس، وللجسم، وللمدينة ـ علم الكون هذا، وعلم النفس، وعلم الفيزيولوجيا، والتفسير البنيوي لما نسميه النظام المدني ـ هو جزء متكامل من علم مدني عملي، وليس من فيزياء نظرية أو ميتافيزيقيا. يستند هذا الوصف الى التأكيد أن هنالك نوعاً ما من التساوق أو المشابهة بين بنية الكون ككل وبين النفس البشرية، والجسم البشري، والمدينة، أي ما هو مُعطى بالطبيعة، وما هو معطى بالطبيعة عندما تضاف إليه الارادة. والانطباع الأول الذي يتكون لدينا هو أنه يجب تنظيم المدينة على أساس مماثلتها للكون. ولكن يمكن لهذا الكون نفسه، الذي يجب على المدينة أن تساوقه، أن يُعرف ويوصف بواسطة العلم المدني، أي علم المدينة، ويبدو سياسياً أو مسيَّساً بالكامل: فأجزاء الكون تحكم وتُحكم، إذ إنَّ الأجزاء العليا تحكم السفلى بينما السفلى تخدم العليا.

ولم يسمع أحد، قبل ظهور فلسفة الفارابي، بمثل هذا التوسيع الواضح لميدان العلم المدني إلى ما هو أبعد من أخلاق أرسطو وسياسته، بحيث أصبح هذا العلم يشمل علم الكون والإلهيات، وعلم النفس المدني، والفيزيولوجيا

المدنية. ومن الآن فصاعداً، لن نستطيع تجنُّب التمييز ما بين ميتافيزيقيا نظرية وأخرى مدنية أو علم كلام سياسي، بين علم نفس نظري وآخر مدني، وبين فيزيولوجيا نظرية وأخرى مدنية.

يتبع من ذلك، أن ما يسميه الفارابي كليات هذا العلم المدني الجديد، أو قواعده العامة، يتضمن ليس فقط الأفعال، وإنما الآراء أيضاً؛ فالعلم المدني نفسه يتضمن قواعد الأمور العملية والنظرية التي يجب على الحرفة الملكية معرفتها لكي تؤسس المدينة الكاملة. ويبدو أن أحد الفروقات بين المكونات العملية والنظرية لهذا العلم المدني الجديد هو الآتي: في حين تكون مبادىء القواعد العملية التي تحكم تنظيم المدينة والنشاطات العملية للمواطن موجودة في العلم المدني نفسه، في ما يسميه الفارابي «الجزء الأول» من العلم المدني، تكون مبادىء الأمور النظرية التي ينبغي على المواطن أن يعتقد بها، فيما يتعلق بالكون، موجودة في الفيزياء والميتافيزيقا، فلكي تعمل بشكل تام، يجب على الحرفة الملكية، باستمرار، أن تعدِّل هذه القواعد والآراء وفقاً للأوضاع الخاصة، ولن تعرف ما إذا كان التعديل الخاص جيداً أو سيئاً إلا إذا عُرِفت المبادىء.

مع ذلك، ولكلِّ الأغراض العملية، يزودنا العلم السياسي بإطار كامل يعمل ضمنه التعقل فيحدد أفعالاً وآراء معينة لمدينة معينة.

والتعقل، بما هو تعقل، لا يستطيع الوصول الى المبادىء سواء كانت مبادىء عملية أو مدنية، بل إنّه يستطيع التوصل إلى القواعد العملية العامة والصور أو الحجج النظرية العامة، كما لو أن لدينا ثلاث دوائر ذات مركز واحد، تضم ممالك العلم النظري، والعلم المدني، والحكم العملي، على التوالي.

الجسم المدني عند الفارابي

يُختتم مصنف إحياء العلوم بعرض لملة ما بعد النبوة، وبعرض للعلوم الملّية، والفقه، وعلم الكلام، كما كانت عليه في زمن الفارابي. ويُظهر الكتاب

المذكور نوع العلم المدني «القديم» الذي يمكن أن يتكيّف مع الملة بالقوة. إذ يبدأ كتاب الملة بعرض شامل للملة، فيحلل عناصرها، ويتتبّع أساسها وتطورها الى ملة ما بعد ـ النبوة، أي إلى الفقه وعلم الكلام. ثم يتابع عرضه لبرنامج مفصل لعلم مدني جديد يمكن له فعلاً أن يتكيّف مع الملّة ويُسهم في تحسين الاجتماعات الملّية.

والميّزة الأكثر بروزاً للعلم المدني الجديد، هي اهتمامه بالآراء، أي بما تعتقده الوجودات الإنسانية حول بنية الكون، والروح البشرية، والجسم البشري، وكذلك المدينة. وهذا هو العنصر الجديد.

وكان أفلاطون وأرسطو قد قدّما تفسيرين للعلم المدني، يعرضهما الفارابي في إحصاء العلوم، كما هو معروف عموماً. وهذان التفسيران للأخلاق والسياسة كما جمعهما الفارابي وأكملهما في تحصيل السعادة ما زالا صحيحين. ومع ذلك، يضيف الفارابي إليهما إضافات جوهرية. فبالنسبة إلى الآراء، قدّم أفلاطون تفسيراتٍ مدنيةً متنوعةً للآراء في مصنفات مثل القوانين والطيماوس. وكان من المسلّم به أن هذه الآراء هي صور للحقيقة أو أشياء مشابهة لها، أي أنها نماذج يهتدى بها المشرعون، في المستقبل، عند تأسيسهم لمدن جديدة، فالنماذج التي هي من هذا النوع، تتوسط بين الحقيقة وبين ما تستطيع الكائنات البشرية أن تتخيله أو تعتقده، وهي نواتج صناعية يبتدعها معلم المشرِّعين، آخذاً بعين الاعتبار العادات العامة، والطبع، والآراء، والظروف، التي سوف يضبطها المشرع أكثر وفق مدينة معينة تعيش في ظل ظروف خاصة.

ولكن الزمن تغيّر، إذ تغيّرت الآراء حول الكون بسبب انتشار أديان الوحي من جهة وانتشار العلوم الفلسفية من جهة أخرى. وأصبح هذان الإرثان يشكلان الثقافة العامة للرجال المفكرين في زمن الفارابي. ولا يمكن لذي عقل سليم أن يتوقع من المجتمعات الجديدة أن ترتد إلى الكونيات الوثنية وعلوم نشأة الكون، ولا حتى بشكلها الأرسطي أو الأفلاطوني الأكثر نقاءً. فهنالك حاجة الى نماذج جديدة تأخذ في الحسبان مزاج الأزمنة وما يعتقده الناس هنا والآن، إذ يجب

أن تكون هذه النماذج جديدة من حيث الجوهر ومختلفة عن النماذج الأفلاطونية.

وقد اختلق الفارابي مثل هذين النموذجين في مصنفاته المدنية المشهورة، آراء أهل المدينة الفاضلة ومبادىء الموجودات، أو السياسة المدنية. وكلا المصنفين يقتصران على وجه خاص من أوجه علمه المدني الجديد؛ ذلك الذي يهتم بآراء المدينة أو بالقواعد العامة لهذه الآراء، والتي أضافها في كتاب الملّة إلى العلم المدني «القديم»، والذي عرضه في الفصل الخامس من إحصاء العلوم. ففي كل واحد من هذين المصنفين المدنيين يعرض كونيات مدنية وعلم نشأة الكون، يقابلها وصفٌ لأجزاء النفس البشرية، وأجزاء الجسم البشري، وأجزاء المدينة، على حدٍّ سواء.

لقد قلت ما يكفي حول هذا الموضوع، لاستدراك خطأ الخلط بين هذين النموذجين، وبين ما يُسمَّى، خطأً، علم الكون عند الفارابي، والذي يقصد به عادةً الفيزياء النظرية أو العلمية أو الميتافيزيقا. فهذان النموذجان هما جزآن من العلم المدني، والمقصود بهما خدمة المشرعين والرؤساء المقبلين، أي الموجودات الإنسانية التي يجب أن تمتلك الحرفة الملكية، وهذه يجب أن تشمل العلوم النظرية والعملية والتعقل. وهذان النموذجان هما بمثابة منهج دراسي يستخدم لتثقيف الأمراء المقبلين.

الفصل السادس

المدينة الفاضلة

كان الفارابي أول فيلسوف سعى لمواجهة الفلسفة المدنية الكلاسيكية، ولربطها بالإسلام، والتوفيق بينهما إلى أقصى حد ممكن. والإسلام هو الملة التي ظهرت من خلال نبيّ مشرِّع (محمد) على شكل شريعة إلهية نظمت أتباعها في اجتماع مدني، وزودتهم بمعتقداتهم، وكذلك بمبادىء سلوكهم وقواعده. وخلافاً لـ شيشرون (Cicero)، كان على الفارابي أن يواجه مشكلة إدخال الفلسفة المدنية الكلاسيكية في جو ثقافي مختلف جذرياً، وأن يحل هذه المشكلة أيضاً. وخلافاً لأوغسطينوس، لم يكن يحيا في دائرة حرة نسبياً في هذه الحياة الدنيوية، حيث يمكن تطبيق الفلسفة المدنية الكلاسيكية من دون مواجهة تحد. ولكن كان عليه أن يواجه مشكلة الإدعاءات المتضاربة للفلسفة المدنية والملة، اللتين تغطيان الحياة البشرية بكاملها، وأن يجد حلاً لها.

وتكمن أهمية موقع الفارابي في تاريخ الفلسفة المدنية في إحيائه للتعليم الكلاسيكي، وفي جعله معقولاً ضمن السياق الجديد الذي جاءت به ملل الوحي. ويمكن القول إن أفضل مصنَّفاته المعروفة هي مصنفات مدنية تركز على الأنظمة المدنية وتحصيل السعادة من خلال الحياة المدنية، إذ تعرض هذه المصنفات مشكلة التوافق بين الفلسفة والإسلام من خلال منظور جديد، وهو العلاقة بين أفضل الأنظمة، كما فهمه أفلاطون بشكل خاص، وبين الشريعة

الإلهية في الإسلام. ويقابل موقع الفارابي في الفلسفة الإسلامية موقع سقراط أو أفلاطون في الفلسفة اليونانية، باعتبار أن العلاقة بين الفلسفة والمدينة كانت همّهم الرئيسي. فقد كان الفارابي مؤسساً لإرث جديد كان يُنتظر منه، ومن خلاله، من أفلاطون وأرسطو، مقاربة فلسفية لدراسة الظاهرات المدنية والملية وفهمها. وقد ألهمت أعماله رجالاً مثل ابن سينا، وابن رُشد، وميمونيدس، اذ أكبَرَهُ هؤلاء باعتباره «معلمهم الثاني» بعد أرسطو، وكان المفكر الوحيد، في الفترة ما بعد ـ الكلاسيكية، الذي نال احترام هؤلاء نظراً الى سلطته الى جانب احترامهم لسلطة القدماء.

العلم الإلهي والمدني

هنالك عدد من أوجه الشبه اللافتة للنظر بين العديد من ميزات الإسلام البارزة والأساسية من جهة، وبين النظام الخيِّر كما تصورته الفلسفة المدنية الكلاسيكية بوجه عام، وكما تصوره أفلاطون في مصنف الشرائع بشكل خاص، من جهة أخرى فكلاهما يبدأ بإله، كونه السبب النهائي للتشريع، وكلاهما يعتبر أن المعتقدات الصائبة، حول الكائنات الإلهية وعالم الطبيعة، هي أساس لبناء نظام مدني خيِّر. ويجب أن تعكس هذه المعتقدات، في كليهما صورةً مناسبةً للكون، وتجعل حقيقة الأشياء الإلهية والمبادىء الأسمى للعالم في متناول المواطنين ككل (وبالشكل الذي يمكِّنهم من استيعابها)، كما يجب أن تؤدي إلى العمل الفاضل، وأن تشكل جزءاً من المؤهلات العقلية الضرورية لتحصيل السعادة القصوى. ويعتبر كلاهما أن وظائف المؤسس والمشرّع ـ ومن بعده خلفاؤه في قيادة الجماعة ـ ذات أهمية مطلقة ومركزية لتنظيم المدينة والمحافظة عليها. فكلاهما يهتم بتكريس الشرائع الإلهية وحفظها. وكلاهما يعارض وجهة النظر القائلة بأن الجسم هو مصدر العقل أو النفس، أو أن هذين من طبيعة جسمانية، كما يعارض كل منهما التقوى المتهيِّبة التي تحكم على البشر باليأس، فيما يخص إمكان فهمهم معنى المعتقدات التي يُدْعَون إلى قبولها أو معنى النشاطات التي يجب أن يقوموا بها. إذن، كلاهما يوجه أنظار المواطنين الى

سعادة لا توجد إلا في ما وراء الاهتمامات الدنيوية. وأخيراً، كلاهما يقلل من منزلة الفقيه والمتكلِّم المدافع عن العقيدة، ويضعهما في موقع ثانوي يقتصر فيه عملهما على حفظ مقصد المؤسس وشريعته، وعلى إقامة درعٍ لصدِّ الهجمات التي تتعرض لها (إحصاء العلوم، الفصل الخامس، 108.9 ـ 107.1 كتاب الملّة، الأقسام 8 ـ 10، 52.9 ـ 49.9).

وتعدّ مصنفات الفارابي المدنية (المدينة الفاضلة، وكتاب الملّة، والسياسة المدنية) أساساً للقاء يجمع بين الإسلام والفلسفة المدنية الكلاسيكية، حيث تتصدر صلات القرابة، وليس الفروقات الممكنة أو التعارضات، الواجهة الأمامية. وكان يقصد، بتشديده على مثل هذه الصلات، وتشجيعه، لا بل إجباره، كلاً من الإسلام والفلسفة على أن يخطو كل منهما خطوةً باتجاه الآخر، أن يُظهر للعيان العناصر المشتركة بينهما، وأن يشجِّع قارئه المسلم، ويرشده، لكي يفهم الخصائص المميزة للفلسفة المدنية الكلاسيكية، وهذا ما يظهر، قبل كل شيء، في أسلوب مصنفاته بالذات، وفي طريقة تأليفه لها. فمن جهة الأسلوب، تشبه هذه المصنفات القوانين الشرعية كما تشبه الرسائل الفلسفية، على حد سواء، فهي تتألف أساساً من أحكام إيجابية حول صفات اللَّه، ونظام العالم، ومكانة الإنسان فيه، وكيفية تنظيم المجتمع الخيِّر وقيادته.

ويتّبع الفارابي في ذلك نمطاً مشتركاً بين مصنف الشرائع لأفلاطون وبين القرآن، إذ تسبق العديد من هذه الأحكام مقدمة استهلالية تمهّد الطريق أمام إعلان شرائع حكيمة تُنظّم سلوك الحكام، وتفرض على المواطنين معتقدات وأفعالاً معينة. ورغم أن مصنفاته ليست رسائل فلسفيةً أو مدنيةً أو إصدارات لمراسيم شرعية محددة بالمعنى الضيق، إلا أنها تتضمن نتائج استقصاءات فلسفية ومدنية تُعرض بطريقة عملانية نافعة، وذلك كأساس لصياغة خطة لتدبير نظام مدني خيِّر. إذ يمكن فهم هذه المصنَّفات بسهولة، من حيث شكلها ومقصدها، من قبل القارىء المسلم الملتزم بقبول نظرة صحيحة الى العالم ككل، وبطاعة الشرائع التي تشجع على الفضيلة وتقود الى السعادة القصوى. ولكن هذه المصنفات تتوافق أيضاً مع مقصد الفلسفة المدنية الكلاسيكية لجهة ما

تهدف إليه من عرض تفسير عقلاني ومقنع للعالم، تمّت صياغته بكلمات مفهومة للمواطنين. كما تؤدي هذه المصنفات مهمةً عملانيةً هامة بمقدار ما تشير، عند ظهورها، إلى إمكان فهم عقلاني لا يدمّر المعتقدات والأفعال التي تأمر بها شريعة الوحي، بل يحافظ عليها ويفسرها. وهي تؤدي، أيضاً، مهمة تحضيرية، بمقدار ما تشير الى الاتجاه الذي يجب أن يسلكه من يسعى إلى مثل هذا الفهم العقلاني.

إذاً، تشكل المصنفات المدنية للفارابي نوعاً جديداً من الكتابة في الأدب السياسي الإسلامي. فبحذره المعتاد، يتفرد بامتناعه عن الاقتباس والتفسير وحتى الإحالة المباشرة الى القرآن، والنبي محمد، أو المسائل الدينية الإسلامية الخاصة. ومع ذلك، لا يمكن التشكيك بالانطباعات التي تتركها مصنفات الفارابي لدى قرائه؛ فالمؤلف يهدف الى تمكين إخوانه في الدين، وفي الحقيقة كل مبلغي ديانات الوحي، من رؤية المساحة الشاسعة من التوافق الموجود بين شريعتهم الإلهية وبين المقصد العملاني للفلسفة المدنية الكلاسيكية. إذ يستطيع هؤلاء القرّاء، الآن، أن يروا في شريعتهم الإلهية تحقيقاً عملانياً لعقائد الرجال الأكثر حكمةً وشهرةً في العصور القديمة. كما أصبح باستطاعتهم أن يتجهوا الى دراسة هؤلاء الفلاسفة، ليس فقط من أجل غرض محدّد، وهو الدفاع عن معتقداتهم وممارساتهم، وليس من أجل الهدف السلبي المتمثل بالتأكد من أن الفهم العقلاني يبقى عاجزاً أمام السلطة الأعلى للوحي والشريعة الإلهية، بل لكي يترفعوا عن حال الخنوع التي تميِّز المؤمنين على نحو أعمى، ولكي ينفذوا إلى المقاصد السرية للوحي والشريعة الإلهية، ومن أجل أن يتنوروا بحكمة دينهم، من خلال فهم أكثر تعاليم الحكمة البشرية احتراماً.

وهكذا يقدم الفارابي لقرائه، في هذه المصنَّفات، إمكان اكتساب نزعة جديدة لقراءة مصنفات أفلاطون وأرسطو، وهو يشجعهم على أن يكفُّوا عن اعتبار هذين الفيلسوفين كمخترعين لتعليم غريب يمكن أن يقلل من شأن معتقداتهم وفضائلهم الاجتماعية، أو كتعليم ينبغي أن يدرسوه بهدف دحضه ومحاربته. لقد جعلهم يرون أن هذا التعليم لا يخص اليونانيين أكثر مما

يخصهم، وأن عليهم أن يجعلوه تعليمهم الخاص، لأنه يهتم بقضايا هي الأقرب إلى عقولهم وقلوبهم، وأن يكون لديهم أمل بفهم شؤونهم المدنية والدينية الأسمى، أي الأشياء التي تشكل جوهر دينهم وأسلوب حياتهم، وتميُّزهم عن أسلافهم الوثنيين، وتدعم زعمهم بالتفوق على باقي الاجتماعات الانسانية.

السياسة الفاضلة

إن الموضوع المركزي لكتابات الفارابي المدنية هو السياسة الفاضلة، أي النظام السياسي الذي يوجهه مبدأ تحقيق الكمال الإنساني أو الفضيلة، فهو يتصور العلم المدني أو الإنساني بأنه بحث في الإنسان لجهة تميزه عن الموجودات الطبيعية الأخرى وعن الموجودات الإلهية، وقد سعى إلى فهم طبيعته النوعية، وما يشكل كماله والطريق التي يمكن أن يصل من خلالها إلى هذا الكمال. فالإنسان، خلافاً للحيوانات الأخرى، لا يصبح كاملاً فقط من خلال المبادىء الطبيعية الحاضرة فيه؛ وهو على عكس الموجودات الإلهية، لا يكون كاملاً إلى الأبد، بل يكتمل من خلال النشاط الذي يبدأ بالفهم العقلاني، وبالرويَّة، والقدرة على الاختيار من بين البدائل المتنوعة التي يقترحها عليه العقل. إن الوجود الفطري للقدرة على المعرفة العقلانية، والأختيار المرتبط بها، هو الاستكمال الأول، أو الطبيعي، للإنسان: أي أنه الكمال الذي لا يختاره بل يولد معه. أما ما وراء ذلك فالعقل والاختيار يحضران في الكائن البشري لكي يستخدمهما من أجل تحقيق غايته أو الكمال المطلق الذي يمكن لطبيعته أن تناله. وهذا الكمال المطلق هو نفسه السعادة القصوى التي يمكنه بلوغها: «السعادة هي الخير المطلوب لذاته، وليست تُطلب أصلاً ولا في وقت من الأوقات ليُنال بها شيءٌ آخر، وليس وراءها شيء آخر يمكن أن يناله الإنسان أعظم منها» (المدينة الفاضلة، 16 ـ 14. 46؛ راجع السياسة المدنية، 75.3 - 72.15 و78.1-8).

مع ذلك، لا يمكن تحصيل السعادة قبل معرفتها أولاً، ومن دون القيام بأفعال منظّمة (بدنية وفكرية) تكون نافعةً لتحصيل الكمال ومؤديَّة إليه. وهذه هي

الأفعال الجميلة. وهكذا، فإن التميز بين ما هو نافع لنيل السعادة وبين الكمال هو الذي يوجِّه التمييز بين الأفعال الجميلة والأفعال الخسيسة، علماً أن القيام بفعلٍ ما بشكل جيِّد، وبسهولة، وبطريقة منظَّمة، يتطلَّب تكوين ملكة معينة وتطوير عادات تجعل هذه الأفعال ممكنة:

«والهيئات والملكات التي تصدر عنها هذه الأفعال [الجميلة] هي الفضائل. وهذه خيرات هي لا لأجل ذواتها بل إنما هي خيرات لأجل السعادة (المدينة الفاضلة 19 ـ 17. 46، راجع السياسة المدنية، 12. 74 ـ 9. 73).

إن التمييز بين الفضيلة والرذيلة يفترض مسبقاً معرفة ما هو الكمال الإنساني أو ما هي السعادة، وكذلك التمييز بين الأفعال الجميلة والأفعال الخسيسة.

يمكن تعريف المدينة الفاضلة بأنها المدينة التي يجتمع فيها البشر ويتعاونون من أجل أن يصبحوا فضلاء، ولكي يقوموا بالأفعال الجميلة وينالوا السعادة. وتتميّز هذه المدينة بمعرفة كمال الإنسان الأقصى، وبالتمييز بين الجميل والخسيس، وبين الفضائل والرذائل، وبالجهد المدبَّر للرؤساء والمواطنين لكي يعلِّموا هذه الأشياء ويتعلموها، ولكي يطوروا الهيئات والملكات التي تنشأ عنها الأفعال الجميلة، المفيدة في نيل السعادة.

ويعني تحصيل السعادة استكمال تلك القوة في النفس الإنسانية الخاصة بالإنسان، وهي عقله. وهذا، بدوره، يتطلب تهذيب الرغبات الدنيا لكي تتعاون مع العقل وتساعده على القيام بفعله الخاص، وعلى اكتساب الصناعات والعلوم الأسمى، أيضاً. ولا يمكن إلا لقلة نادرة من الناس أن تحقق هذا التهذيب والتعلُّم، وهؤلاء يمتلكون أفضل الملكات الطبيعية، وهم أيضاً محظوظون كفاية ليعيشوا في ظل ظروف يمكن أن تُنمَّى فيها الفضائل المطلوبة وأن تُؤدى فيها الأفعال الجميلة. أما بقية الناس، فيمكنهم تحصيل درجة معينة من الكمال فقط، علماً أن مدى تحصيلهم لتلك الدرجة من الكمال، المؤهَّلين لها، تتأثر على نحو قاطع بنوع السياسة المدنية التي يعيشون في ظلها والتعليم الذي يتلقونه.

وبرغم ذلك، يجب على كل مواطني المدينة الفاضلة أن يكون لديهم أفكار مشتركة حول العالم، والإنسان، والحياة المدنية. ولكنهم سوف يختلفون عن بعضهم البعض تبعاً لميزة هذه المعرفة، وبالتالي، تبعاً لنصيبهم من الكمال أو السعادة. ويمكن قسمتهم، بشكل عام، إلى الطبقات الثلاث الآتية:

1 ـ الحكماء، أو الفلاسفة، الذين يعرفون طبيعة الأشياء بواسطة الأدلة المبرهنة وبفضل بصائرهم الخاصة.

2 ـ أتباع الحكماء، الذين يعرفون طبيعة الأشياء بواسطة البراهين التي يقدمها الفلاسفة، والذين يثقون ببصيرة الفلاسفة ويصدقون حكمهم.

3 ـ باقي المواطنين ـ الكثرة ـ الذين يعرفون الأشياء بالمثالات التي تحاكيها، بعضهم يعرفها بمثالات قريبة منها، وبعضم بمثالات أبعد، وذلك تبعاً لمرتبتهم كمواطنين. ويجب أن يتم ترتيب هذه الطبقات أو المراتب بواسطة الرئيس، الذي يجب عليه أيضاً أن ينظم تعليم المواطنين، وأن يعيِّن لهم واجباتهم المتخصصة، وأن يقدم لهم شرائعهم، وأن يقودهم في حال الحرب، وعليه أن يسعى، بالإقناع أو بالإكراه، إلى تنمية الفضائل في كل مواطن وفقاً لقدرته، وإلى ترتيب المواطنين ضمن تسلسل هرمي، بحيث تتمكن كل طبقة من الحصول على الكمال وفقاً لقدرتها، وأن تخدم، مع ذلك، الطبقة الأعلى منها. وبهذه الطريقة، تصبح المدينة كلاً شبيهاً بالكون، ويتعاون أعضاؤها على تحصيل السعادة. إذاً، السياسة الفاضلة هي نظام ملكي غير وراثي، أو هي نظام أرستقراطي، حيث يحكم الأفضل، في حين يُقسم باقي المواطنين إلى مجموعات (وفقاً لمراتبهم) تكون محكومةً وحاكمةً بدورها، إلى أن نصل إلى المجموعة الأدنى مرتبةً، والتي تكون محكومةً فقط. والمعيار الوحيد الذي يحدد مرتبة المواطن هو ميزة الفضيلة المناسبة لقدرته، والتي يستطيع تنميتها من خلال مشاركته في المدينة وطاعته لشرائعها.

وكما تكون المدينة فاضلة، كذلك يكون المواطنون فضلاء، أولاً، بسبب إمتلاكهم ـ أو اتّباعهم لمن يمتلك ـ المثالات التي تحاكي حقاً المعرفة

بالموجودات الإلهية والطبيعية، وبسبب امتلاكهم أيضاً الكمال الإنساني أو السعادة، ومبادىء المدينة المصممة لمساعدة الموجودات الإنسانية على تحصيل السعادة؛ وثانياً، لأنهم يتصرفون وفقاً لهذه المعرفة، إذ تتشكل ملكاتهم تبعاً لقيامهم بالأفعال المؤدية الى السعادة. وما إن يتم توضيح الخصائص الأساسية للمدينة الفاضلة، حيث يصبح فهم الخصائص السياسية لباقي المدن، وتصنيفها، أمراً سهلاً نسبياً. والفارابي يقسم هذه المدن الى ثلاثة أنواع عامة:

1 ـ المدن الجاهلة، وهي تلك المدن التي لم يتسنّ لأهلها فرصة اكتساب أي معرفة، على الإطلاق، حول الموجودات الإلهية والطبيعية أو حول الكمال والسعادة، إذ يسعى مواطنو هذه المدن إلى الغايات الأدنى، سواء كانت خيِّرةً أم خسيسةً، متناسين تماماً السعادة الحقيقية.

2 ـ المدن الفاسقة، وهي المدن التي يمتلك أهلها معرفةً بهذه الأشياء، ولكنهم لا يفعلون ما تتطلبه هذه الأشياء منهم، كما أن لديهم الآراء نفسها التي يمتلكها أهل المدينة الفاضلة، ولكن نزواتهم لا تخدم الجزء العاقل من نفوسهم، بل تبعدهم عنه وتجعلهم يسعون إلى الغايات الأدنى التي يسعى إليها أهل المدن الجاهلة.

3 ـ المدن الضالّة، وهي المدن التي اكتسب أهلها آراء كاذبةً أو فاسدةً حول هذه الأشياء، أي آراء تزعم أنها بخصوص الموجودات الإلهية والطبيعية والسعادة الحقيقية ولكنها غير ذلك في الواقع. وبالتالي، تكون المثالات المحاكية، التي تعرض لمثل هؤلاء المواطنين، كاذبةً وفاسدةً، وكذلك تكون الأفعال التي أنيطت بهم. فأهل مثل هذه المدن، لا يمتلكون المعرفة الحقة أو المثالات المحاكية الصحيحة، وهم أيضاً، يسعون إلى الغايات الأدنى للمدينة الجاهلة. وقد تكون المدن الضالة تأسست على هذا النحو. وهذا هو حال المدن التي:

«يكون رئيسها الأول ممن أوهم أنه يوحى إليه من غير أن يكون كذلك، ويكون قد استعمل في ذلك التمويهات والمخادعات والغرور» (المدينة الفاضلة، 7 ـ 6. 63؛ راجع السياسة المدنية 6. 104 ـ 14. 103).

ولكن من الممكن أنها كانت فاضلةً في الأصل، ولكنها تغيَّرت بعد أن أُدخلت إليها الآراء والممارسات الكاذبة أو الفاسدة.

إذاً، كل هذه الأنواع من المدن مضادة للمدينة الفاضلة، لأنها تفتقر إلى المبدأ الموجِّه، الذي هو المعرفة الحقة والفضيلة، أو إلى الملكة التي تقود الإنسان إلى الأفعال المؤدية إلى السعادة الحقيقية. بدلاً من ذلك، يتم تشكيل طباع أهل هذه المدن على أساس أن الهدف هو تحصيل واحدة أو أكثر من الغايات الدنيا. ويحدد الفارابي هذه الغايات بست، بحيث يمكن تصنيف كل نمط من الأنماط العامة من المدن المذكورة أعلاه وفقاً للغاية المسيطرة فيها:

1 ـ المدينة \الضرورية، وهي التي قصد أهلها الاقتصار على الضروري مما به قوام الأبدان.

2 ـ المدينة \البدَّالة (الأوليغارشية)، وهي التي قصد أهلها على أن يتعاونوا على بلوغ الثروة واليسار لذاتهما باعتبارهما الغاية القصوى في الحياة.

3 ـ مدينة الخسّة والسقوط، وهي التي قصد أهلها التمتع بالملذات المحسوسة والمتخيَّلة.

4 ـ مدينة الكرامة (التيموقراطية)، وهي التي قصد أهلها أن يصيروا مكرّمين وممدوحين وممجّدين عند غيرهم.

5 ـ مدينة التغلب (الطغيان)، وهي التي قصد أهلها أن يكونوا القاهرين والمخضِعين لغيرهم.

6 ـ المدينة الجماعية (الديموقراطية)، وهي التي قصد أهلها أن يكونوا أحراراً، يعمل كل واحد منهم ما شاء.

الملك الفيلسوف والنبيّ المشرِّع

إن دمج العلم المدني بالإلهي يعني التأكيد على الأهمية السياسية للمعتقدات الصائبة المتعلقة بالموجودات الإلهية وبمبادىء العالم. وقد رأينا أن الإسلام والفلسفة المدنية الكلاسيكية، معاً، يتفقان حول هذا الأمر، إذ اعتقد المسلمون أن التسويغ الأساسي لوجودهم كأمة متميزة، يكمن في الوحي الذي تلقاه النبي

محمد، والذي كشف حقيقة الأشياء الإلهية، وأنه لو لم يأتهم النبي بهذه الرسالة، لاستمروا بالعيش في حال من البؤس واللايقين فيما يخص رفاههم في هذا العالم وفي الآخرة.

وبسبب مثل هذه الاعتبارات، أيضاً، اعتقد أفلاطون بأنه يجب على الملوك أن يصبحوا فلاسفةً أو أن يصبح الفلاسفة ملوكاً. إذ عندما يصل البحث عن النظام الأفضل إلى ضرورة دمج العلم الإلهي والمدني، يصبح من الضروري أن تجتمع في الرئيس حرفتا الرئاسة والنبوة أو الفلسفة. فالنبي ـ الرئيس، أو الفيلسوف ـ الرئيس، هو الإنسان الذي يقدم حلاً لمشكلة تحقيق النظام الأفضل، وفيما يتعلق بهذا الأمر، تكون وظائف الرئيس ـ النبي هي نفسها وظائف الرئيس ـ الفيلسوف.

ويبدأ الفارابي مناقشته لصفات الرئيس الأول، بتأكيد الوظيفة المشتركة للرئيس ـ الفيلسوف وللرئيس ـ النبي، باعتبارهما صلة الوصل بين الموجودات الإلهية العليا وبين المواطنين الذين لا يعرفون هذه الموجودات بطريقة مباشرة. فالرئيس الأول هو المعلِّم والمرشد الذي يجعل المواطنين «يعلمون» ما هي السعادة، والذي «يُنهضهم» على القيام بما يلزم لنيلها، والذي «لا يحتاج ولا في شيء أصلاً أن يرأسه إنسان» (السياسة المدنية، 8. 79 ـ 8. 78). ويجب عليه أن يمتلك المعرفة، وألّا يحتاج انساناً آخر ليرشده، وأن يمتلك فهماً كاملاً لكل ما يجب عمله، وأن يكون لديه قوة على جودة الإرشاد لكل من سواه إلى كل ما يعلمه، وقدرة على جعل الآخرين يقومون بالوظائف التي أُعِدّوا لها، وعلى تقدير الأعمال وتحديدها وتسديدها نحو السعادة. ومن الواضح أن هذه الصفات تتطلب أفضل الطبائع، ولكنها تتطلب أيضاً النموّ الأكمل للملكة العقلية. (وفقاً لعلم النفس الأرسطي الذي يعرضه الفارابي في مصنفاته المدنية، فإن اكتمال الملكة العقلية يكون من خلال الاتصال بالعقل الفعّال)، إذ يجب على الرئيس الأول أن يكون انساناً يفعِّل ملكته العقلية، أو أن يكون متصلاً بالعقل الفعال.

«وهذا الإنسان هو الملك في الحقيقة عند القدماء. وهو الذي ينبغي أن

يقال فيه إنه يوحى إليه، فإن الإنسان إنما يوحى إليه إذا بلغ هذه الرتبة، وذلك إذا لم يبق بينه وبين العقل الفعّال واسطة... ولأن العقل الفعّال فائض عن وجود السبب الأول [الله]، فقد يمكن لأجل ذلك أن يقال إن السبب الأول هو الوحي إلى هذا الإنسان بتوسط العقل الفعال. ورئاسة هذا الإنسان هي الرئاسة الأولى وسائر الرئاسات الإنسانية متأخرة عن هذه وكائنة عنها، وتلك هي بيِّنة».

هذا الرئيس الأول هو مصدر كل قوة ومعرفة في النظام، ومن خلاله يتعلم المواطنون ما ينبغي عليهم معرفته وما ينبغي عليهم فعله. وكما أن الله، أو السبب الأول للعالم، يوجّه كل شيء آخر، وبما أن كل شيء آخر يتوجه نحوه، «كذلك ينبغي أن تكون المدينة الفاضلة. فإن أجزاءَها كلها ينبغي أن تحتوي بأفعالها حذو مقصد رئيسها الأول على الترتيب». (المدينة الفاضلة، 3 ـ 1. 57، راجع السياسة المدنية، 7. 84 ـ 11. 83). فهو يمتلك قوى غير محدودة ولا يمكن أن يخضع لأي إنسان أو نظام مدني أو شرائع، إذ يمتلك هذا الرئيس الأول القدرة على تثبيت شرائع إلهية سابقة أو إبطالها، وعلى أن يسن شرائع جديدة، و «على أن يغير شريعة قد شرّعها هو في وقت إذا رأى الأصلح تغييرها في وقت آخر». (السياسة المدنية، 16. 80). وهو وحده له القدرة على أن يأمر طوائف الناس في النظام، وأن يعيّن لهم مراتبهم. وهو الذي يقدم لهم ما يحتاجون إلى معرفته.

وبالنسبة إلى غالبية الناس، يجب أن تكون هذه المعرفة على شكل تخيّل للحق لا كتصور عقلاني له، وذلك لأنّ معرفة الموجودات الإلهية في ذاتها لم تُعط لهم بالطبيعة، ولا هم تمرّسوا في معرفتها، بل يمكنهم فقط فهم مثالاتها المحاكية التي يجب أن تناسب قدرتهم على الفهم وظروفهم الخاصة وتجربتهم كأعضاء في نظام معين. والملّة تتضمن مثل هذه المجموعة من التخيلات، أما الشريعة الإلهية، فقد شُرِّعت لمجموعة خاصة من الناس. وما يجعل هذه الشريعة ضروريةً هو عدم قدرة غالبية الناس على تصور الأشياء، وخصوصاً الأشياء الأسمى أو الإلهية، بطريقة عقلانية. ومع ذلك، فالناس بحاجة إلى معرفة هذه الأشياء بطريقة ما، فهم بحاجة إلى أن يؤمنوا بما يحاكي الموجودات

الإلهية، وبالسعادة والكمال، كما عرضها لهم مؤسس نظامهم. لذلك يجب على المؤسس ليس فقط أن يقدم تفسيراً عقلانياً أو تصورياً للسعادة وللمبادىء الإلهية لقلة من الناس، بل يجب عليه أن يُمثّل هذه الأشياء نفسها ويحاكيها للكثرة أيضاً. وعلى جميع المواطنين أن يتقبلوا، وأن يحافظوا على ما أئتمنهم عليه:

«والذين يؤمّون السعادة متصورةً ويتقبلون المبادىء وهي متصورة، هم الحكماء. والذين توجد هذه الأشياء في نفوسهم متخيلة ويتقبلونها ويؤمونها على أنها كذلك هم المؤمنون». (السياسة المدنية، 10 ـ 8.86؛ التشديد للمؤلف)

وإلى هذا الحدّ، يعتبر الفارابي أنَّ الرئيس ـ النبي هو نفسه الرئيس ـ الفيلسوف، فكلاهما رئيس أوّل بشكل مطلق، ولكليهما سلطة مطلقة فيما يخص تشريع المعتقدات والأفعال، وكلاهما يكتسب هذه السلطة بفضل اكتمال ملكتهما العقلية، وكلاهما يتلقى الوحي من الله بواسطة العقل الفعّال. فمن أي ناحية، إذاً، يختلف الرئيس ـ النبي عن الرئيس ـ الفيلسوف؟

إنَّ الصفة الأولى والأساسية التي يجب على رئيس المدينة الفاضلة أن يمتلكها، هي نوع خاص من المعرفة بالأشياء الإلهية والإنسانية، علماً أن للإنسان ثلاث ملكات معرفية ـ الإحساس، والمخيلة والعقل (النظري والعملي معاً) ـ وهذه تنمو فيه بهذا الترتيب. وللمخيّلة ثلاث وظائف: (1) فهي تحفظ الانطباعات الحسية بعد غيبة الأشياء المحسوسة. (2) وتركب الانطباعات الحسية لتشكل صورةً حسيةً معقَّدة. (3) وتنتج محاكمات، إذ إنّ لها القدرة على محاكاة كل الأشياء غير المحسوسة (الرغبات الانسانية، والأمزجة، والأهواء) من خلال رسوم المحسوسات أو تركيبات من هذه الرسوم. وعندما تنمو الملكة العقلية لاحقاً ويبدأ الإنسان في فهم صفة الموجودات الطبيعية والإلهية وماهيتها وصورتها، تتلقى المخيلة هذه الصور العقلية أيضاً وتحاكيها؛ أي تتمثّلها بشكل انطباعات حسية.

وفيما يتعلق بهذا الأمر، تكون المتخيلة خاضعة للملكة العقلية ومعتمدةً عليها لجهة «الأصول» التي تحاكيها؛ إذ لا تستطيع الوصول إلى ماهية

الموجودات الطبيعية والإلهية. أكثر من ذلك، لا تكون كل المحاكيات التي تصنعها نسخاً جيدة، فبعضها يكون أكثر صدقاً وأقرب إلى الأصول، بينما يكون بعضها الآخر مشوباً بالعيوب من بعض النواحي، لا بل تكون نسخاً أخرى كاذبةً تماماً ومضلِّلة. وأخيراً، يمكن فقط للملكة العقلية، التي تفهم الأصول نفسها، أن تحكم على درجة صدق هذه النسخ ومدى مشابهتها للأصول. فالملكة العقلية وحدها يمكنها أن تصل إلى معرفة الموجودات الإلهية أو الروحية، ويجب أن تمارس أقصى درجات السيطرة لتضمن جودة وحسن المحاكيات التي تقدمها الملكة المتخيلة. وقد يبدو، في حالات نادرة، أنَّ الملكة المتخيِّلة قوية وتامّة جداً، الى الحدّ الذي تتغلب فيه على باقي الملكات وتتقدم لتلقّي صور الموجودات الإلهية أو لتشكيلها. هذه الحالة النادرة هي النبوة:

«ولا يمتنع أن يكون الإنسان، إذا بلغت قوته المتخيلة نهاية الكمال، فيقبل، في يقظته، عن العقل الفعّال، . . . محاكيات المعقولات المفارقة وسائر الموجودات الشريفة، ويراها. فيكون له، بما قبله من المعقولات، نبوةٌ بالأشياء الإلهية. فهذا هو أكمل المراتب التي تنتهي إليها القوة المتخيلة، وأكمل المراتب التي يبلغها الإنسان بقوته المتخيِّلة». (المدينة الفاضلة، 17 ـ 7. 52، التشديد للمؤلف).

وهكذا يؤدي وصف طبيعة النبوّة إلى التمييز بين ملكة المتخيلة والملكة العقلية، فهي تفسّر إمكان النبوّة بأنه استكمال ملكة المتخيلة، وأن المتخيلة تستطيع الاستغناء عن الملكة العقلية وتلقي صور الموجودات الإلهية مباشرةً ومن دون توسط الملكة العقلية. إذ يوجد قوتان يستطيع الانسان بواسطتهما أن يتصل بالعقل الفعّال: المتخيِّلة، والعقل. فعندما يتصل به بواسطة الخيال، يكون «نبياً منذراً بما سيكون ومخبراً بما هو الآن»؛ وعندما يتصل به بواسطة ملكته العقلية، يكون «حكيماً فيلسوفاً ومتعقلاً على التّمام» (المدينة الفاضلة 2. 59 ـ 23. 58).

وسوف يبدو إذاً أن النبي ـ الرئيس، والفيلسوف ـ الرئيس، يمتلكان صفة المعرفة المطلوبة من رئيس المدينة الفاضلة؛ أو أن هنالك إمكاناً لوجود نوعين من الأنظمة الفاضلة. أحدهما يرأسه النبي من دون الحاجة الى الفلسفة، والثاني يرأسه الفيلسوف من دون الحاجة إلى نبوّة. ومع ذلك، لا يبحث الفارابي في مصنفاته المدنية حتى إمكان وجود نظام فاضل يرأسه نبي لا يمتلك ملكةً عقليةً مكتملةً. والتمييز بين النبوة والفلسفة هو تمييز نفسي، وهو مفيد لفهم طبيعة النبوة والفلسفة معاً. ولكن عند مناقشته صفة المعرفة المطلوبة من الرئيس الأول، يبدو جلياً أن الفارابي يشترط اكتمال كلا الملكتين: فلا يُسمي الرئيس الأول نبياً كاملاً أو فيلسوفاً كاملاً، بل «إنساناً كاملاً».

فبالنسبة إلى الفيلسوف، حتّى فلسفته، أو الحكمة التي يبحث عنها، لا تكون مكتملة، إذا كان لا يجيد محاكاة المعرفة العقلية أو النظرية التي يمتلكها كي يعلِّمها للشبان أو ليعرضها على الكثرة من الناس. ويصبح هذا النقص عيباً أساسياً عندما يتولى مهمة رئاسة مدينة وتعليمها، إذ إن صفته كفيلسوف (أي كإنسان كرّس نفسه للمعرفة النظرية، بغضّ النظر عن إمكان استخدامها في المدينة وعلاقتها بها)، لا تجعله مؤهَّلاً للحكم. فلا يستطيع أن يكون فيلسوفاً ـ رئيساً مؤسِّساً من دون القوة المتخيلة، التي يمثلها النبي أفضل تمثيل.

أمّا بالنّسبة الى النبي، فنجد أنّ أعمال المتخيلة لديه تفتقر الى السيطرة العقلية، رغم أن قوته المتخيلة تجعله، على ما يبدو، مناسباً للرئاسة، إذ تنقصه القدرة على تفحص درجة صدق أو تشابه المحاكيات التي تنتجها قوته المتخيلة، وهي وظيفة يمكن فقط للملكة العقلية أن تؤديها. إذن، يجب أن يكون رئيس المدينة الفاضلة رئيساً ـ فيلسوفاً ـ نبياً. والفارابي لا يقول لنا ما إذا كان النبي محمد فيلسوفاً، ولكنه يطالب بالائتلاف بين النبوّة والفلسفة، أو بإعمال القوتين المتخيلة والعقلانية عند الرئيس الأول للمدينة الفاضلة. فالفلسفة، أو الحكمة، ضرورية لحكم المدينة الفاضلة.

«فمتى اتفق في وقت ما أن لم تكن الحكمة جزء الرياسة وكانت فيها سائر الشرائط، بقيت المدينة الفاضلة بلا ملك، وكان الرئيس القائم بأمر هذه المدينة

ليس بملك. وكانت المدينة تعرض للهلاك. فإن لم يتفق أن يوجد حكيم تضاف الحكمة إليه، لم تلبث المدينة بعد مدة أن تهلك». (المدينة الفاضلة، 15 ـ 11. 61).

الشريعة والحكمة الفعّالة

إنّ الحكمة، أو الفلسفة، شرط ضروري لتأسيس المدينة الفاضلة وبقائها، ومن جهة أخرى، فإن النبوة ضرورية لتأسيس مدينة فاضلة، ولكنها غير ضرورية لبقائها. فعند تعداد صفات الرئيس الأول أو مؤسس المدينة الفاضلة، يشترط الفارابي تطابق الملكة العقلية التامة وملكة النبوة. وهذا المطلب تفرضه تركيبة المدينة الفاضلة كاجتماع مدني، أي، واقعة أنه يجب أن تتكون من مجموعتين رئيسيتين: (1) قلة من الفلاسفة أو من الناس الذين يمكن مخاطبتهم من خلال الفلسفة وتعليمهم العلوم النظرية، وبالتالي تعليمهم الصفة الحقة للموجودات الإلهية والطبيعية كما هي عليه؛ (2) والكثرة التي (بسبب عدم امتلاكها للقدرات الطبيعية أو بسبب الافتقار إلى الوقت اللازم لتدريبها) ليست بفلاسفة، والتي تعيش بالرأي والاقناع، والتي لأجلها ينبغي على الرئيس أن يحاكي هذه الموجودات بواسطة المثالات المحاكية والرموز.

وبينما تستطيع هذه القلة أن تفهم معنى السعادة الانسانية والكمال الإنساني فهماً عقلانياً، إضافة إلى فهم الأساس العقلي للأفعال الفاضلة التي تقود الإنسان إلى غايته القصوى، أو تسويغها، نجد أن الكثرة عاجزة عن مثل هذا الفهم، ما يستدعي تعلُّمها كيفية القيام بهذه الأفعال عن طريق الإقناع أو الإكراه، أي بواسطة تفسيرات يمكن لجميع المواطنين أن يفهموها، بصرف النظر عن قدرتهم العقلية، وبواسطة الثواب والعقاب من النوع المباشر والملموس.

ومن حيث قدرته على أن يكون فيلسوفاً، يعلّم الرئيس الأول القلّة، أما من حيث قدرته على أن يكون نبياً، فهو يعرض للكثرة المثالات المحاكية ويفرض أنواع الثواب والعقاب. ولكي تستطيع الكثرة أن تؤمن بهذه المثالات المحاكية

والفروض وأن تمارسها، يجب أن يقوم النبي بصياغتها، وأن يقبلها المواطنون باعتبارها حقةً، وثابتةً، وأبديةً؛ أي يجب على المواطنين أن يتوقعوا أنواعاً محددة من الثواب والعقاب للإيمان أو الكفر، وللطاعة أو العصيان. وبذلك، تصل ملكة النبوة إلى أوجها عندما تضع الشرائع الخاصة بمعتقدات الكثرة وممارساتها، ويصبح النبي الذي يقوم بهذه الوظيفة نبياً ـ مشرِّعاً. وعلى العكس من ذلك، تتأوَّج الملكة العقلية عند تعليم القلة العلوم النظرية. وفي تلخيصه لـ شرائع أفلاطون، يرى الفارابي أن هذه القلة الفاضلة، بالنسبة إلى أفلاطون «لا تحتاج إلى ممارسات وشرائع ثابتة على الإطلاق؛ ومع ذلك فهم سعداء جداً. فمن يحتاج القوانين والممارسات الثابتة هم أولئك الذين لا تكون أخلاقهم مستقيمةً» («الشرائع» لأفلاطون، 6 ـ 3. 151).

ولكن الشرائع تكون ثابتة ونابعةً من سلطة إلهية لا شك فيها، إلا أنها تُعدّ كذلك من وجهة نظر الخاضعين لها. فقد رأينا أن الرئيس الأول للمدينة الفاضلة هو سيد الشريعة وليس خادماً لها. والمسألة ليست في عدم خضوعه لحكم أي إنسان، بل عدم خضوعه للشريعة، فهو سبب الشريعة، وهو الذي خلقها، ويبطلها ويغيرها عندما يرى ذلك مناسباً، وهو يمتلك هذه السلطة بسبب حكمته وقدرته على أن يقرر في ظروف معينة ما هو الأفضل للخير العام، عندما يصبح تغيير الشريعة أمراً ضرورياً لبقاء النظام الفاضل، وليس فقط أمراً مفيداً. وعندما يقوم بذلك، يجب أن يكون حذراً إلى أبعد حد، للتأكد من أنه لن يعوق إيمان المواطنين بشرائعهم، وعليه أن يتنبه إلى الانعكاس السلبي للتغيير على الالتزام بالشريعة. وعليه أن يُقيِّم بعناية فائدة تغيير الشريعة مقابل الضرر الذي يسببه التغيير بما هو تغيير. وبالتالي، يجب أن يمتلك، ليس فقط سلطة تغيير الشريعة كلّما كان ذلك ضرورياً، بل أيضاً حرفة التقليل من خطر التغيير لضمان سلامة النظام. ولكن، عندما يرى أن تغيير الشريعة أمر ضروري، وعندما يتّخذ كل الاحتياطات اللازمة، لا تعود سلطته، التي تخوله تغيير القانون، موضع تساؤل. لذلك، ما دام الرئيس حياً، يكون الحُكم الأول للملكة العقلية وتُحفظ الشرائع أو تُغيَّر على ضوء حُكمه كفيلسوف. إن هذا

التطابق بين الفلسفة والنبوة في شخص الرئيس، أو على الأقل بين الفلسفة والرياسة، هو الذي يضمن بقاء النظام الفاضل. وطالما أن الحكام الذين يمتلكون هذه الصفات يخلف بعضهم بعضاً من دون انقطاع، فسيبقى الحال على ما هو عليه.

«الذي يخلفه هو الذي يقدِّر ما لم يقدره الأول، وليس هذا فقط، بل وله أيضاً أن يغيّر كثيراً مما شرّعه الأول، فيقدره غير ذلك التقدير إذا علم أن ذلك هو الأصلح في زمانه، لا لأن الأوّل أخطأ، لكن الأوّل قدّره بما هو الأصلح في زمانه، وقدّر هذا بما هو الأصلح بعد زمان الأول، ويكون ذلك مما لو شاهده الأول لَغيّره أيضاً». (كتاب الملة، 14 ـ 9. 49).

إن تزامن الفلسفة والنبوّة هو حالة نادرة جداً، ولا يمكن للصدفة حتى أن تدعم النظام الفاضل بتسيير وجود الإنسان الذي يمتلك المواهب الطبيعية الضرورية، والذي تدرّب تدريباً ناجحاً على أن يكون فيلسوفاً.

وهكذا يبرز السؤال عن إمكان بقاء المدينة الفاضلة في غياب إنسان يتمتَّع بكل المؤهلات المطلوبة من النبي ـ الفيلسوف ـ الرئيس، أو من الفيلسوف ـ الرئيس. وإذا سلّمنا أن أفضل تدبير ممكن يتطلب وجود مثل هذه المؤهلات في الشخص الواحد الذي يجب أن يحكم، فهل يمكن للنظام الذي أنشأه النبي ـ الفيلسوف ـ الرئيس أن يستمر في البقاء، على الإطلاق، في غيابه وفي غياب فيلسوف ـ رئيس كخلفٍ له؟ في *المدينة الفاضلة*، يبدو الفارابي راغباً في الاعتقاد بإمكان بقاء هذه المدينة في غياب مثل هذين الحاكمين معاً، ولكن فقط في حال وضع شروط لوجود البدائل المناسبة للتشريع النبوي. هذه البدائل تتكون من (1) مجموعة الشرائع والأعراف التي أسسها «الأمراء الحقيقيون»، و(2) من مجموعة من الصفات الجـديدة للحاكم تجعله ضليعاً في «صناعة الفقه»، أي في معرفة شرائع وأعراف من سبقوه، وفي أن يرغب من جهته، في اتباع هذه الشرائع والأعراف بدلاً من تغييرها؛ وأن يكون له القدرة على تطبيقها في ظروف جديدة باستنباط قرارات واكتشاف تطبيقات جديدة استناداً إلى الشرائع والأعراف المشرّعة سابقاً؛ وأيضاً، القدرة على مواجهة أي موقف

جديد (لا تتوافر بشأنه قرارات خاصة) من خلال فهم مقصد المشرِّعين السابقين، بدلاً من اشتراع سنن جديدة أو أي تغيير صوري للقوانين القديمة. وعندما يتعلق الأمر بالشريعة، يكون هذا الحاكم الجديد فقيهاً ـ مشرِّعاً بدلاً من أن يكون نبياً مشرِّعاً. ومع ذلك، يجب عليه أن يمتلك كل الصفات الأخرى، ومن ضمنها الحكمة، التي تمكنه من تبيُّن الخير العام لمدينته وتعزيزه خلال فترة حكمه.

وفي حال عدم وجود إنسان واحد يمتلك كل هذه المؤهلات، عندها يقترح الفارابي إمكانيةً ثالثةً: إنسان حكيم وإنسان آخر (يمتلك باقي الصفات عدا الحكمة) يجب أن يحكما معاً. وإذا لم يتحقق هذا الأمر، يقترح الفارابي أخيراً، حكماً مشتركاً لعدد من الناس الذين يمتلك كلٌّ منهم بعضاً من هذه الصفات. وعلى الرغم من ذلك، لا يؤثر هذا الحكم المشترك على وجود المؤهلات المطلوبة، بل فقط على وجودها في الإنسان نفسه. وهكذا تكون النبوة الصفة الوحيدة التي يمكن الاستغناء عنها. أما بدائل النبوة، فهي حفظ الشرائع القديمة، والقدرة على اكتشاف تطبيقات جديدة لها. إذاً، إن تعزيز الخير العام، وحفظ النظام في ظل ظروف جديدة حال ظهورها، لا يتطلب بالضرورة تزامن وجود الفلسفة والنبوة في الإنسان نفسه، ولا تزامن وجود الحكمة والفقه، إذ يكفي وجود الحكمة في شخص الفيلسوف الذي يحكم إلى جانب إنسان آخر أو مجموعة من الناس الذين يمتلكون القدرة على استخدام الشرائع القديمة استخداماً جديداً، إلى جانب امتلاكهم صفات أخرى. فخلافاً للنبوة، لا يمكن الاستغناء عن الحكمة، ولا يمكن لأي شيء أن يحلّ محلها. وخلافاً لحال غياب النبوة، يؤدي غياب الحكمة إلى هلاك النظام الفاضل. إذ لا بديل عن الحكمة الحية.

الحرب وحدود الشريعة

بالإضافة إلى الفلسفة والنبوّة (أو البراعة في صناعة الفقه)، يجب أن توجد

صفة ثالثة وضرورية في رئيس المدينة الفاضلة، أو في واحد من المجموعة التي تحكمها بشكل مشترك، وهي الجرأة وفضيلة مباشرة أعمال الحرب. وهذه الصفة مطلوبة كي يستطيع الرئيس تحمل مسؤولياته باعتباره المعلم الأول لكل المواطنين، أي أنه هو من يكوِّن طبعهم الأخلاقي ويحسِّنه. وبما أنه لا يمكن إقناع كل الناس أو تحفيزهم على القيام بالأفعال الفاضلة عن طريق الحجج المقنعة والمثيرة للعواطف، لذا فإنّ طريقة الإقناع والإرضاء لن تكون كافية. فكما يتصرف الأب مع أولاده، والمعلم مع طلابه الصغار، كذلك يجب على الرئيس أن يستخدم القوة والإكراه مع أولئك الذين، بسبب طبيعتهم أو عاداتهم، لا يمكن تعليمهم أو إقناعهم بطاعة الشريعة بشكل عفوي، وبالتالي، يحتاج الرئيس إلى استخدام مجموعتين من المربّين: مجموعة تعلم المواطنين بالاقناع وبواسطة الحجج؛ ومجموعة أخرى محاربة تُجبر المتقاعس، والحرون، ومن يتعذّر إصلاحه، على طاعة الشريعة بالقوة. وعلى الرئيس الأول، أو الرؤساء، أن يقودوا، ويوجهوا، ويشرفوا على النشاطات التي تقوم بها كلا المجموعتين. ويجب عليهم أيضاً أن يمتلكوا طبيعةً جريئةً، وأن يبرعوا في أعمال الحرب، كي يستطيعوا أن يقودوا المجموعة الثانية.

وما يحدِّد طبيعة الإكراه والقوة، اللتين يجب تطبيقهما في المدينة، هو طبع المواطنين؛ فكلما ازدادت فضيلتهم، قلَّت الحاجة إلى تطبيق القوة. ولكن هنالك حالات تتطلَّب من الحاكم التغلّب على مدينة كاملة ليجبرها على قبول شريعته الفاضلة أو الإلهية، أو في حال تطلّب الأمر التقليل من الفترة الزمنية اللازمة لتأسيس شريعته، عندما يكون اللجوء إلى الإقناع عرضةً للشك وإمكانات نجاحه بعيدة جداً. إنّ الإكراه، إذن، مشروع داخل المدينة عندما يتعلق الأمر بأولئك المواطنين ذوي الطبائع العنيدة أو العادات السيئة، وكذلك بالنسبة إلى مدينة بكاملها كمقدِّمة لتأسيس شريعة إلهية جديدة عندما تفتقر إليها. فالقوة المادية إذاً، أو التغلّب أو الحرب، «عنصر أساسي» من عناصر الشريعة، وواحدة من المقدمات الأساسية لتأسيسها. ويبدو أنَّ الفارابي يؤيّد، ليس فقط

الحرب الدفاعية، بل تلك العدوانية أيضاً؛ وهو يتكلّم عن الحرب التي يقودها رئيس المدينة الفاضلة باعتبارها حرباً عادلةً، كما يعتبر أنّ الغاية من هذه الحرب هي غاية فاضلة (شرائع أفلاطون، 13 ـ 1 . 126).

إضافةً إلى ذلك، اعتبر الفارابي، كما فعل أفلاطون وأرسطو، أن المدينة هي الوحدة الأولى والأصغر التي تؤلف الكل المدني، والتي يستطيع الإنسان فيها أن يحصِّل الكمال المدني، ولكنه خالفهما لجهة اعتبار المدينة أكبر وحدة ممكنة يمكن لنظام مدني أن يزدهر فيها، وبدلاً من ذلك، يتكلم عن ثلاثة اجتماعات بشرية كاملة: العظمى، وهي اجتماعات الجماعة كلها في المعمورة؛ والوسطى، وهي اجتماع أمة في جزء من المعمورة؛ والصغرى، وهي اجتماع أهل مدينة في جزء من مسكن أمة. فإذا أضفنا إلى تعاليمه حول الحرب والفتح العادلين أو الفاضلين فكرة الاجتماع البشري التام الذي يمتد ليشمل المعمورة بأكملها، فسيقودنا هذا إلى استنتاج أنّ الفارابي قد حوّر عمداً تعاليم أفلاطون وأرسطو حول مسألة هامة، بقصد تقديم تسويغ عقلاني لمفهوم الجهاد في الإسلام، والذي كان هدفه نشر الشريعة الإلهية في كل مكان على الأرض؛ وأنه أيد حرب حضارات حيث تُبرِّر أمة أكثر تقدماً التغلب على أمم أكثر تخلفاً؛ أو أنه بشّر بفكرة الدولة الكلية أو العالمية. ويجب علينا الآن أن نتفحص هذه الاستنتاجات في ضوء آراء الفارابي حول الحرب وميزة الشريعة.

ويذكر الفارابي وجهتي نظر متطرفتين فيما يخصّ الحرب، الأولى تقول إن التغلب على الآخرين والسيطرة عليهم هي حالة طبيعية للإنسان، ولذلك تكون الحرب هي المسار الوحيد للسلوك العالمي العادل. والثانية تقول إن الحالة الطبيعية للإنسان هي السلام العالمي وأن التعايش السلمي هو، بالتالي، المسار الوحيد للسلام العادل. ويلزم عن وجهة النظر الثانية القول بأن القضية العادلة التي تستدعي حمل السلاح هي، فقط، الحرب الدفاعية، أي الحرب التي تُفرض على المرء بسبب السلوك غير الطبيعي لعدوٍ مولع بالحرب. وهذه الآراء هي، في رأيه، آراء أهل «المدن الجاهلة والضالّة» المضادة للمدينة الفاضلة (المدينة الفاضلة، 3 . 80 ـ 7 . 75). وهي تؤدي إلى نشوء نوعين من المدن:

«مدن التغلب» و «المدن المسالمة». ولا تُعدّ هذه المدن هامةً بشكل وافٍ، ومن الواضح أن رأيهم ليس خطراً، رغم كونه خاطئاً. على أية حال، لا يدرجهم الفارابي كقسم أساسي من المدن المضادَّة للمدينة الفاضلة. وهذا يعود، جزئياً، إلى واقعة أن السلم، خلافاً للحرب، ليس واحداً من الغايات الرئيسية التي تسعى اليها الموجودات الإنسانية، بل هو وسيلة لغايات أخرى، كاللذة والكسب.

خلافاً لذلك، يرى الفارابي أن الحرب، والفتح، وإخضاع الآخرين واستعبادهم، والتغلب عليهم، هي واحدة من الغايات الأسمى التي تسعى إليها الموجودات الإنسانية. وكل هذه تؤدي إلى نشوء المدينة التغلبية التي يتحد أهلها بعضهم مع بعض، ويمارسون أفعالاً حربية، ويبتدعون شرائعهم، وينظمون مدينتهم على أساس أن غايتهم الوحيدة هي استعباد بعضهم البعض أو استعباد المدن الأخرى. وهم لا يستعبدون ولا يقتلون لتحصيل غايات أخرى، بل للوصول إلى الغاية السامية التي يسعون إليها جميعاً، وهي «حب التغلب». وفي الواقع، فإنَّ المدن السيِّئة التي تسعى وراء غايات أخرى ـ كالثروة، أو الشرف، أو اللذة ـ تتحول في حالات كثيرة إلى مدن متغلّبة عندما تحصل على هذه الغايات الأخرى: ويبدو أن إشباع هذه الرغبات يحرر أهل المدن السيئة ويجعلهم يسعون وراء الشرّ الأعظم الذي يميّز المدن الجاهلة والضّالة، هذا الشرّ الذي يتمثل باعتقادهم أن التغلب هو الخير، فالفارابي ينظر، إذاً، إلى الحرب في ذاتها باعتبارها الشرّ الأعظم الذي لا مكان له في المدينة التي تسعى وراء الفضيلة الأسمى باعتبارها غاية لها.

وبعد أن يستفيد رئيس المدينة الفاضلة من الحرب والإكراه لتأسيس شريعته الإلهية ولقمع الأشرار ومن يتعذَّر إصلاحهم، يجب عليه أن يعود إلى تعزيز الصداقة بين أهل المدينة، وإلى تحقيق السِّلم عبر الإقناع والتراضي الحر. ولكي يُقنع غالبية أهل المدينة، عليه أن ينتج مثالاتٍ محاكيةً للموجودات الإلهية والطبيعية، وللفضيلة والسعادة، التي يجب أن تكون ملائمة لجهة قربها من الصور الأصلية لهذه الأشياء، ولكن يجب أن تكون، أيضاً، ملائمةً لأولئك

الذين يجب إقناعهم بها وينبغي أن تكون لهذه المثالات المحاكية علاقة ما بطبيعة أهل المدينة وتجربتهم الماضية وعاداتهم. وخلافاً لما يقوم به في الحرب، يتطلب الإقناع المسالم من المشرِّع أن يقدم تنازلات لاعتبارات تتعلق بطبع المرؤوسين، ودرجة استعدادهم للشرائع الفاضلة، والاختلافات فيما بينهم، ومدى قابليتهم للتحسّن. وهذه شروط سابقة للتشريع، لا يخلقها الرئيس، بل يجب أن يفترضها مسبقاً، ولا يمكنه تغييرها إلّا إلى حدٍّ معين، وفقط بشكل تدريجي.

أكثر من ذلك، لا يستطيع المشرِّع أن يُنتج مثالاتٍ محاكيةً وأن يستخدم طرق الإقناع المُعدَّة بطريقة تناسب الطبيعة الخاصة لكل مواطن وعاداته؛ إذ لا يستطيع القانون أن يعامل كل إنسان بحدِّ ذاته كحالة خاصة. ويجب فرض المعتقدات والممارسات العامة على كل المواطنين، ويجب على هذه أن تتطابق مع طبعهم المميّز كجماعة. ولكن، ما يُعدُّ ملائماً لجماعة ما وبالتالي عادلاً، قد يكون غير ملائم، وبالتالي ظالماً، لجماعة أخرى. فالتشريع لكل الموجودات الإنسانية الذي يأخذ بعين الاعتبار الطبيعة الإنسانية، أو ما هو مشترك بينها جميعاً، سوف يعني ظلماً لغالبية الموجودات الإنسانية، إن لم يكن ظلماً لها جميعاً. لذلك، اذا كان واقعُ الحال يقضي بتقسيم المعمورة إلى أمم ومدن، واذا قامت هذه القسمة على أساس فروقات طبيعية، أو مرتبطة بشكل ما بالطبيعة، وليس بطريقة عشوائية، فسوف تشكل مثل هذه الفروقات الحدود التي يمكن ضمنها فرض معتقدات وممارسات عامة تكون، في الوقت نفسه، فعّالةً وعادلةً.

ويقتصر الفاربي، في عرضه للاجتماعات الثلاثة الكاملة (المدينة، والأمة واجتماع كل الموجودات الإنسانية في كامل المعمورة) على ملاحظة أن الجماعة الإنسانية الكاملة على الإطلاق تنقسم أمماً.

«والأمة تتميز من الأمة بشيئين طبيعيين؛ بالخلق الطبيعية والشيم الطبيعية، وبشيء ثالث وضعي وله مدخل ما في الأشياء الطبيعية وهو اللسان، أعني اللغة الي بها تكون العبارة». (السياسة المدنية، 1 ـ 5. 70).

وهذه الفروقات هي نتيجة للاختلافات الجغرافية بين أجزاء الأرض المتنوعة (الحرارة، الطعام، وما إلى ذلك)، والتي تؤثر بدورها على مزاج أهلها. ولكن، رغم أن هذه التشابهات الطبيعية لأهل الأمة تكوِّن الأمة كوحدة طبيعية، إلا أنها لا تُعدّ ارتباطاً مدنياً كافياً لجعل أهل الأمة يحبون بعضهم بعضاً أو يكرهون الأمم الأخرى. فالموضوعات الصحيحة للحب والكره هي الكمالات أو الفضائل، وهذه لا تعطى بالطبيعة، بل بواسطة العقل الفعَّال، والعلم، والتشريع. وتُقسم الأمة بدورها إلى مدن، أو مدن ودول تتمايز عن بعضها البعض تبعاً لأنظمتها وشرائعها.

ويشبّه الفارابي المدينة فقط، بالبدن الحي الكامل؛ فأعضاء البدن الحي لا تتعاون لمجرد تحقيق غاية مشتركة؛ بل لها مراتب مختلفة، وكل عضو يكون كاملاً عندما يؤدي وظيفته الخاصة (سواء كان خاضعاً أو رئيساً)، وكلها مرؤوس من قبل أكثر الأعضاء كمالاً. فإذا طبقنا هذا على الأمة وعلى اجتماع كل الموجودات الإنسانية في المعمورة، فسوف يتطلب هذا التشبيه خضوع المدن بعضها لبعض، وكذلك الحال بالنسبة إلى الأمم، تبعاً لدرجة كمالها. ومع ذلك لا يتكلم الفارابي عن مثل هذا الخضوع باعتباره مشروعاً إلّا ضمن المدينة الواحدة؛ ولا يستقصي المدن المضادة للمدينة الفاضلة بهدف جعلها خاضعةً لمدينة فاضلة، بل لغرض تحويلها إلى مثل هذه المدينة. وليست الأمة الفاضلة مجموعةً من المدن التي ترأسها مدينة فاضلة أو كاملة، بل هي أمة «تتعاون مدنها كلها على ما تنال به السعادة»؛ وكذلك المعمورة الفاضلة، «إنما تكون اذا كانت الأمم التي فيها تتعاون على بلوغ السعادة». (المدينة الفاضلة، 54.8 ـ 10؛ التشديد للمؤلف). فالاجتماع الفاضل لكلِّ الموجودات الإنسانية، يفترض مسبقاً وجود أمم فاضلة، والأمة الفاضلة تفترض، بدورها، مسبقاً وجود مدن فاضلة.

إن تفحّص الصفة النوعية والوظيفة النوعية لملكة النبوة وللشريعة الإلهية، يقودنا إلى استنتاج أنَّ الملّة يجب أن تستشعر الحدود التي تفرضها الفروقات الطبيعية والعُرفية بين الأمم والمدن. فإذا لم تكن الملة، أو الشريعة الإلهية،

منحولة، أو ظلامية، أو متعصبة، فلن تشجع الغايات التي تسعى لها المدن الجاهلة (ومن ضمنها المتغلبة)، بل ستقمعها وتتجاوزها، وستُحِلُّ محلها الغاية التي يمكن السعي من أجلها، فقط من خلال الاعتقاد بمثالات محاكية، مناسبة أو مفيدة، للموجودات الإلهية والطبيعية، ومن خلال الوصايا والتحريمات التي تعزِّز الفضيلة والسعادة ضمن جماعة خاصة مستعدَّة لتلقّي الرسالة. يجب على الملّة، إذاً، أن تتخلّى عن المدينة المتغلبة التي تهدف إلى الغلبة المطلقة والعالمية، وأن تقصر استخدام القوة إلى الحد الضروري اللازم لتأسيس نظام جديد، وأن تقمع الطبيعة الباطنية للمدينة التي يسودها الشرّ، والتي لا يمكن إصلاحها، وإلّا ستكون مجبرةً على تشريع معتقدات وممارسات يقبلها جميع الناس ويمارسونها، أي أن تقلل من مستوى مقاييسها لكي تتطابق مع قدرة غالبية البشر، بدلاً من أن تعتمد تلك المقاييس التي تساعد المدينة، أو الأمة، الخيِّرة نسبياً، على تحقيق الفضيلة أو السعادة. ويتمّ استبعاد الهدف البديل لإعلاء شأن الفضيلة أو السعادة بين أفضل الناس أو نخبتهم، في كل مدينة وأمة، لأن هذا الإعلاء هو الوظيفة الحقّة للفلسفة وليس للملّة.

ونتذكر هنا تمييز الفارابي بين وظائف النبوة ووظائف الفلسفة في المدينة الفاضلة؛ فالقلة التي تتمتع بطبائع نادرة، والمدرَّبة تدريباً صحيحاً، لا تقدم اليها المثالات المحاكية، بل المعرفة النظرية للموجودات الإلهية والطبيعية بذاتها، وكذلك معرفة الفضيلة والسعادة، بينما تستهدف المعتقدات والممارسات، التي تشرّعها الشريعة الإلهية؛ الكثرة من النّاس.

وهكذا لا تشكل التمييزات الطبيعية وشبه الطبيعية بين المدن والأمم عائقاً أمام نقل المعرفة النظرية، إذ تفترض مثل هذه المعرفة مسبقاً وجود تقليد من البحث النظري ووجود أفراد نادرين؛ ولكن بمجرد توافر هذه الشروط، يمكن نقلها من مدينة إلى أخرى ومن أمة إلى أخرى، إذ إن الاجتماع العالمي للموجودات الإنسانية الأسمى لكلِّ مدينة وأمة، أو من الملوك غير المتوّجين للإنسانية ليس اجتماعاً من المؤمنين بمجموعة خاصة من المعتقدات الدوغمائية،

بل هو اجتماع لمحبّي الحكمة الواحدة والحقّة. ووفقاً للفارابي، لا تستطيع الملة، بسبب طبيعتها هذه بالذات، أن توفّر أساساً لمثل هذا الاجتماع.

إذاً تنشأ الملة بسبب عدم قدرة الكثرة على فهم الميزة الحقة للموجودات وللسعادة الإنسانية. وهي تعالج هذه الحال بأن تعرض لهم مثالاتٍ محاكيةً تأخذ في الحسبان حدود فهمهم وميزاتهم الطبيعية والمألوفة كجماعة متمايزة. ولأن المبادىء الحقة للطبيعة والمبادىء المدنية الحقة لا تخضع للتغير، فهي إذاً غير مرنة ولا يمكن تعديلها لكي تناسب درجة الفهم الخاصة والطبع الخاص لجماعة مدنية متميزة. وعلى العكس من ذلك، تكون المثالات المحاكية قابلة للتعديل لهذا الغرض، لأنها يمكن أن تكون أكثر قرباً أو أكثر ابتعاداً عن الواقع. إضافة إلى ذلك، هنالك عدد من المثالات المحاكية الجيدة للواقع نفسه. وتكون كل هذه المثالات خيّرةً وفاضلة إذا نجحت في جعل أعضاء الجماعات المدنية الخاصة، التي صُنِعت من أجلها، جماعات خيّرة، وفاضلة. «فلذلك يمكن أن يكون أمم فاضلة ومدن فاضلة تختلف ملّتهم». وهكذا تقودنا مقاربة الفارابي للملة إلى علم فلسفي للشرائع الإلهية، فهو عندما يشير، بعرضه للشرائع الإلهية والفقه وعلم الكلام إلى أجزاء من العلم المدني، فإنه بذلك يشير إلى إمكان مناقشة حيادية لكل الملل أو «الطوائف»، وللميزات المشتركة بينها جميعها.

الديموقراطية والمدينة الفاضلة

من بين المدن الست المضادة للمدينة الفاضلة، تحتلُّ الأولى والأخيرة، أي المدينة الضرورية والمدينة الجماعية [الديموقراطية]، موقعاً هاماً لجهة كونها نقطة الانطلاق الأشد رسوخاً والأفضل من أجل تأسيس المدينة الفاضلة، وللتمهيد لحكم الموجودات الإنسانية الفاضلة. وتوفِّر المدينة الضرورية (التي تقابل المدينة التيموقراطية في مصنف الجمهورية لأفلاطون) فرصة اطّلاع أهلها على المدينة الفاضلة، وهم الذين لم يفسدهم بعد حب المال والفخر، ولم

ينغمسوا لا في الملذات، ولا في الرغبة في الشهرة. ولكن لا يتضح من النظرة الأولى مدى مساهمة الديموقراطية في تكوين المدينة الفاضلة، باعتبار أن كل ما سبق ذكره في المدينة الضرورية موجود في المدينة الجماعية.

وهنا يحذو الفارابي حذو أفلاطون (الجمهورية، الكتاب الثامن)، فيضع المبدأ الأول للديموقراطية (أي الديموقراطية الصرفة، أو الديموقراطية القصوى، كما يصفها أرسطو)، وهو الحرية، ويسمّي المدينة الجماعية أيضاً المدينة «الحرة». والحرية تعني قدرة كل إنسان على أن يعمل ما يشاء، وأن لا يُمنع من فعل أي شيء يختاره في قصده لتلبية أهوائه. والمبدأ الثاني هو المساواة، الذي يعني عدم تفوق أي إنسان على أي إنسان آخر في أي شيء على الاطلاق. ويحدد هذان المبدآن أساس السلطة والعلاقة بين الرئيس والمرؤوس، وموقف المواطنين بعضهم من بعض. فالسلطة، إذاً تُسَوَّغ فقط على أساس الحفاظ على الحرية والمساواة وحفظهما.

ومهما تكن مآثر الرئيس، عليه أن يحكم تبعاً لإرادة أهل المدينة، مهما كانت درجة اكتماله أو اكتمالهم، إذ عليه أن يتّبع رغباتهم ويلبّي نزواتهم. فأهل هذه المدينة يبجّلون فقط أولئك الذين يقودونهم إلى الحرية وإلى انجاز كل ما يمكّنهم من التمتع بأهوائهم، وأولئك الذين يحافظون على هذه الحرية ويمكنونهم من التمتع بأهوائهم المختلفة والمتضاربة، ويدافعون عنهم في وجه الأعداء الخارجيين. فإذا استطاعت هذه الموجودات الإنسانية أن تؤدي هذه الوظائف وتبقى، مع ذلك، قانعةً بما هو ضروري للحياة، عندها يمكن اعتبارهم فضلاء ويمكن إطاعتهم. أما باقي الرؤساء، فهم موظفون يؤدون خدمات معينةً لكي ينالوا بعدها التكريم المناسب أو المردود المالي، والمواطنون الذين يدفعون مقابل هذه الخدمات، يعتبرون أنفسهم أرفع مرتبةً من هؤلاء الرؤساء الذين يدعمونهم. وكذلك هو، أيضاً، حال الرؤساء الذين تسمح لهم عامة الناس بالرئاسة، إما لأنهم مولعون بهم، أو لمكافأتهم على خدمة ما قدَّمها أسلافهم. وعلى الرغم من هذه الفروقات، يتبين بعد استقصاء دقيق للمدينة

الجماعية، أنه لا وجود لرؤساء ومرؤوسين في نهاية الأمر؛ بل هناك إرادة عليا هي إرادة المواطنين؛ وليس الرؤوساء سوى أدوات تخدم أهواء المواطنين ورغباتهم.

وخلافاً للمدن الخمس الأخرى، لا وجود لغاية واحدة أو مسيطِرة يهواها أهل المدينة الجماعية أو يرغبون بها، إذ يشكل هؤلاء جماعات لا حصر لها، متشابهة ومختلفة، ذات طبائع، واهتمامات، وأهداف وأهواء متنوعة. أما فيما يخصُّ الغايات، فتُعدّ المدينة الجماعية مدينةً مركبةً: جماعات متنوعة تهدف إلى غايات تُميز مدناً أخرى، يعيشون جنباً إلى جنب ويقصدون سبلاً مختلفة في الحياة؛ فهم يشكلون خليطاً تتشابك فيه أجزاء مختلفة، ولكل منها الحق في السعي وراء أهداف متمايزة، بشكل مستقل أو بالتعاون مع آخرين.

ولأن المدينة الجماعية تفسح في المجال لوجود كل نوع من أنواع الأهواء، وتحفظها، وتحميها وتعززها، نجد أن كل أنواع الموجودات الإنسانية تعجب بها وتعتبرها الطريق إلى الحياة السعيدة. لذا يحب هؤلاء المدينة الجماعية ويحبون العيش فيها، ويهاجر إليها عدد كبير من الأمم المختلفة؛ فيقابل أهلها الغرباء ويختلطون معهم ويتزاوجون، وتكون النتيجة أعظم تنوع ممكن من الفِطر وطرق التنشئة والتعليم والحياة؛ مع ذلك، يُشجَّع كل إنسان، مهما كان نوعه، ويسمح له بتحقيق أهوائه ما دامت قدرته تسمح له بذلك. وهكذا تقدم لنا المدينة الجماعية الكاملة مشهداً نابضاً بالحياة يتصف بالتنوع والرفاهية اللامتناهيين.

ولكن هذا يعني أنه من بين كل المدن المضادَّة للمدينة الفاضلة، تحتوي المدينة الجماعية على القدر الأكبر، والأكثر تنوعاً، من الأشياء الشريفة والخسيسة؛ وكلما ازدادت اتّساعاً وأصبحت كاملةً، احتوت على المزيد من الخير والشر. وبالتالي سوف تحوي عدداً من أجزاء المدينة الفاضلة. وفي هذا المجال، يذكر الفارابي بشكل خاص إمكان ظهور موجودات إنسانية فاضلة وحكيمة، وكذلك خطباء وشعراء (أي موجودات إنسانية تبحث في العلم

البرهاني، والإقناع، والمحاكاة) في كل ضرب من الأمور. فإذا كانت المدينة الضرورية تسهم في وجود مواطنين لم تفسدهم الأهواء واللذات غير الضرورية، فإن المدينة الجماعية، التي أفسدت الرفاهية غالبية مواطنيها، تسهم في تقديم العلوم والصناعات الضرورية لتأسيس المدينة الفاضلة. وفي غياب هذه الأخيرة، التي يكون فيها للعلوم والصنائع أفضل فرص التطور في الاتجاه الصحيح، فإن المدينة الجماعية هي الوحيدة التي تقدم لها فرصةً كبيرةً للتطور، وتسمح للفيلسوف بأن يسعى إلى ما يرغب فيه بحرية نسبية.

الفصل السابع

النبوّة والوحي

إن أتباع مِللْ الوحي هم في غالبيتهم من المؤمنين الورِعين، فبالنسبة إليهم، تتكوَّن المِلة من عقائد يؤمنون بها، ويحاولون فهمها قدر استطاعتهم، ومن ممارسات يؤدّونها وفق إمكاناتهم. أمّا أولئك الذين يطمحون إلى أن يكونوا علماء كلام وفلاسفة، فيعتمدون مقاربتين لدراسة هذا الإرث؛ الأولى، ترى في النبوة والوحي اتصالاً بين أسمى أشكال الذكاء الإنساني وبين ذكاء آخر أعلى منه، يقع في ما وراءه. وهذه هي وجهة نظر كبار الفلاسفة المسلمين، وصولاً إلى ابن رشد. أما الثانية، فترى في النبوَّة والوحي اتصالاً بين الموجود الإنساني وبين ما يقع في ما وراء كل عقل، ويتعالى على كل قدرة تحاول إدراكه بالعقل. وهذه هي وجهة نظر أولئك الذين يتبعون الإرث الأفلاطوني الجديد، ويتبنّاها، ليس فقط الفلاسفة، بل علماء الكلام والمتصوفة، على حدّ سواء. وهذا الفرق بين وجهتي النظر، يتعلَّق بالتمييز التقني الذي يقيمه علماء الكلام المدرسيّون بين ما هو طبيعي وما يتجاوز الطبيعي. وهو يتعلّق، كذلك، بتمييز ميمونيدس بين «الآراء المتعلّقة بالنبوّة»، الأولى منها والثانية .(Guide, II. 32)

وقد عرف الفارابي المقاربة الثانية من خلال أعمال الأفلاطونيين المحدثين

من أتباع أفلوطين، ومن علماء الكلام المسيحيين والمسلمين. كما نقل لنا بعض حججهم (إحصاء العلوم، 14. 110 ـ 10. 108)، معتبراً، في الحجة التي اعتمدها، أنَّ النبوة والوحي يتجاوزان الفهم الإنساني؛ فهما يتخطيّان الفهم العقلاني، لأن ما تسمح سلطةُ الوحي الإلهي بتلقّيه يتجاوز العقل الإنساني وقدرته على تفحّص الأشياء؛ فهذا العقل ضعيفٌ إلى الحدّ الذي يمنعه من استيعاب الأسرار الإلهية التي يتضمنها مثل هذا الوحي؛ إذ تُقدِّم المِلة، من خلال الوحي، أنواعاً معينة من المعرفة لا يستطيع العقل الإنساني تحصيلها، لا بل قد يرفضها. ولكن، كلّما رفضها العقل، وجب أن تكون أكثر فائدة وأكثر صدقاً. ومع أنها قد تبدو لعقلنا الإنساني مثيرة للاعتراض وعبثية، إلّا أنها صحيحة بالنسبة إلى العقل الإلهي، وبالنسبة إلى أولئك الذين يحوزون المعرفة الإلهية. وحتى الموجود الإنساني الكامل ـ أي ذلك الذي حقَّق الكمال في إنسانيته ـ يكون أشبه بطفل مقارنةً بالإنسان الكامل، بالنسبة إلى أولئك الذين يمتلكون عقلاً إلهياً. وفيما يتعلق بهذا الموقف الكلامي، تكون المعجزات، وشهادة الشهود الموثوق بهم، كافيةً للتدليل على صوت الإنسان الذي يتلقَّى الوحي، والذي لا يجوز تكذيبه. لذلك، يجب قبول كل ما يقوله من دون النظر فيه.

من جهة أخرى، فإن ما تيقّن من إرث علماء الكلام والفلاسفة، الذي طبّقهُ الفارابي، يُسلِّم بميِّزة النبوة والوحي اللذين يتجاوزان البشر، ولكنه يعتقد أن كليهما قابل للتحليل بواسطة العقل الإنساني؛ إذ يستطيع دارسو النبوة والوحي، أن يستوعبوا كيفية حدوث النبوّة والوحي رغم عدم تمكّنهم من إحداثهما، بالاعتماد على أنفسهم فقط. فمصدر النبوة والوحي هو العقل الأسمى الذي يفوق قدرة البشر، ولكنه، مع ذلك، عقل. أمّا الشرائع التي ينشرها الوحي، فهي شرائع (nomoi) عقلانية.

ويبدو أن الفرق بين المقاربتين قد ذكَّر الفارابي، باعتباره دارِساً لتاريخ الفلسفة، بما يُعدّ، ربما، السؤال المركزي، على مدى تاريخ الميتافيزيقا

القديمة، وهو ما إذا كان الأساس المطلق للوجود هو العقل، أو هو شيء ما يفوق العقل ويقع في ما وراءه، بحيث يخضع له هذا الأخير، علماً أن وجهة النظر الأولى هي تلك التي تبنّاها أرسطو وأفلاطون، وفسَّرها بعض الأفلاطونيين اللاحقين الذين جاؤوا بعد أرسطو. أما الثانية، فكانت ـ بصورتها الأوضح والأكثر جذرية ـ وجهة نظر الأفلاطونية المحدثة التي اتَّبعت أفلوطين. وخلافاً لأسلافه المباشرين، ولغالبية معاصريه من دارسي الفلسفة القديمة، تبنّى الفارابي ما يبدو أنه جَمْعٌ بين آراء أفلاطون وأرسطو، فعدَّل إلهه الأرسطي بطريقة أفلاطونية، وضمَّنه المُثل ـ ومنها مُثُل الأخلاق والفنون ـ باعتبارها معقولات، كما نسب إلى بعض تجلياتها ميزات خالق الكون المادي عند أفلاطون.

ومن الواضح أنَّ الإله الذي يعرضه الفارابي في كتاباته السياسية ليس الإله الأفلاطوني، إذ يرى أن الأساس المطلق للوجود، أي السبب الأول، هو، ببساطة، العقل الأسمى الذي يفوق العقل البشري. أكثر، يصبح البحث عن الأساس المطلق للوجود بحثاً مركزياً في علم الكلام والفلسفة، على حدٍّ سواء، وضمن الإسلام. ويصبح الفرق هامّاً بين من يختار جانباً دون آخر. ففي حالة علم الكلام، يتلاءم الواحد الأفلوطيني مع كلِّ متطلبات ما فوق ـ الطبيعة، وأحداثها ومعجزاتها، كما يُسهِّل حياة المتصوّفة والفلاسفة الذين لا يستطيعون تقديم تفسير عقلاني لما يبدو أنه ظاهرات لا عقلانية تسود الملّة، ولأفعال مؤسِّسيها، ولمعتقدات الجماعة وممارساتها. وعندما نسمع بالصراعات التي دارت بين المفكرين المسلمين ومذاهب الفكر، يجب أن نُذكِّر أنفسنا بوجوب فهم أهم هذه الصراعات، استناداً إلى الفرق الأساسي في طُرق مقاربة طبيعة الله.

وكلّما حاولنا الاقتراب من آراء الفاربي حول الملّة، بشكل عام، وحول النبوة والوحي بشكلٍ خاص، نجد أنفسنا أمام مجموعة متنوِّعة ومحيِّرة من مصنَّفاته حول هذه المواضيع. وقد أدّى هذا التنوّع، بدوره، إلى تنوّع في التأويلات التي قدّمها الفلاسفة المسلمون والباحثون المعاصرون. والشيء

الوحيد الذي يتّفق عليه هؤلاء، على ما يبدو، هو أن هذه المصنّفات تتضمّن مواقف مختلفة، وأحياناً غير متّسقة، إضافة إلى العديد من العقائد التي لا يمكن اكتشاف سابقات لها في الفلسفة اليونانية أو الإسلامية. ومن ضمن هذه، نظرياته العامة في الإدراك، والنبوّة، والوحي. وسيكون من المضجر مناقشة الفرضيات المتنوِّعة التي تهدف إلى تفسير الاختلافات والتناقضات الذاتية، كإمكان نسخه لأصولٍ يونانية مختلفة وقراءته لنصوص ولمؤلفين مختلفين، في الوقت نفسه. وكذلك، مدى رغبته في البقاء مخلصاً لأرسطو، أو في إظهار نفسه كمحازِب لطائفة إسلامية معيّنة دون أخرى، أو تحوّله عن الالتزام بالأفلاطونية الجديدة إلى الالتزام بالأرسطية، أو مدى رغبته في إخفاء معتقداته الحقيقية. بدلاً من كلِّ ذلك، سوف أقتصر على الملاحظات الآتية:

أولاً، إذا وضعنا جانباً شروحات الفارابي لمصنفات أرسطو المنطقية، ومصنفاته الصناعية حول الموسيقى، نجد أنَّ لمصنفاته المدنية ـ المليّة وضعاً شبيهاً بذلك الذي نجده في الحوارات الأفلاطونية؛ إذ لا نستطيع أن نتعرّف بسهولة على آراء الفارابي نفسه. ثانياً، نجده يقول، في العديد من مصنفاته، قدراً لا بأس به من الكلام عن الملّة، التي لم يأتِ بها وحيٌ ولا نبوّة. ثالثاً، ما دام الفارابي لا يستخدم لفظي الوحي والنبوة كمترادفين، يصبح من المهم أيضاً التساؤل عن الفرق بينهما. وأخيراً، ونظراً إلى أهمية المهمة وصعوبتها، لا يجب أن نتفاجأ عندما نرى الفارابي يقوم باستقصاءاته حول النبوَّة والوحي بحذرٍ شديد وبخطوات مدروسة، وبالتالي، يصبح من الأهمية بمكان أن لا نتعجّل كثيراً في اعتبار أيٍّ من هذه الخطوات موقفه النهائي.

لذا، سوف أتابع على هذا النحو: سأفترض أن أي مصنّف، يتناول موضوع الملّة، ينتمي إلى ما يسميه الفارابي «فلسفة العامة». وسوف أفترض أن الفارابي، باعتباره دارساً للفلاسفة القدماء، قد اعتبر أن الوحي والنبوّة هما ظاهرتان تاريخيتان، وقد شغلته مسألة التحقق من كيفية اختلاف الملل الجديدة عن الملة التي اعتبرها القدماء أفضل المِلل. وكان مهتماً بما يجب عمله بعد

ظهور الوحي والأنبياء، ثم غيابهم عن المشهد فيما بعد. إذاً، سوف أطرح الأسئلة الآتية: (1) ما هو تفسير الفارابي للملّة، وخصوصاً الملّة الأفضل، وفقاً للقدماء؟ (2) ما هي النبوّة بالنسبة إلى الفارابي وما هو الوحي، وما هو دور كلٍّ منهما في تأسيس مِلَلْ الوحي؟ (3) كيف يرى الفارابي دور الفيلسوف باعتباره عضواً في الاجتماع المِلّي، في مرحلة ما بعد النبوّة؟

المِلِلْ الإنسانية

إنّ الخطوة الأولى في تقدير فضائل النبوّة والوحي حقَّ قدرها، تكمن في تفحص ادّعاءات مِللْ الوحي ومؤسسيها بالتفوق المطلق على كل المِلل الأخرى ومؤسّسيها، ومن ضمنها الملة التي تصوَّرها الفلاسفة الحكماء في العصر القديم. وقد يبدو، للوهلة الأولى، أنّ الفارابي لم يتعلم سوى القليل عن الملَّة من عظماء الفلاسفة في العصر القديم، خصوصاً إذا تفحّص المرء حواريْ أفلاطون: أوتيفرو (Euthyphro) وفاذن (Phaedrus)، وكذلك مصنّف أرسطو (De divinatione per Somnum)، حيث يظهر تشكيك هذين الفيلسوفين بالظواهر الملّية. ومع ذلك، ورغم عدم التزامه بحرفية نصوصهما، كان الفارابي قادراً على رؤية الكثير من الأمور في كتاب ما، فاعتمد عليها ليبني تفسيراً لتطور المجتمع الإنساني، ولابتكار الكلام الإنساني واستخدامه، وكذلك لتطوير الصناعات الفكرية والعملية (كتاب الحروف، الجزء الثاني). فرأى أنه يمكن تأسيس الملّة الإنسانية في أي وقت من مسار تطورها، ما دامت تتكون من المعتقدات والممارسات التي يفرضها المشرِّع الإنساني. ولكن كمالها سيعتمد على مدى تقدم الفكر الإنساني والخبرة الإنسانية، في ذلك الوقت. فالملة الإنسانية عالقة أيضاً في هذه الحركة الدائرية للتاريخ الإنساني، وهي تتشابك مع حركة النواتج الثقافية عبر حدود الأمم، وهي عِرضة للانتحال من قِبل مُدّعي تأسيس الملل الذين يبحثون عن الشهرة والمجد. لذلك، تكون الملّة الإنسانية الأفضل هي تلك الملة التي تتأسَّس في ذروة تطور الصناعات الفكرية والعملية،

من قِبل الإنسان الذي بلغ أعلى درجات المعرفة النظرية والعملية، والذي يرغب، أو يمكن إقناعه، بأن يُجسِّد ما يعرفه بمعتقدات وممارسات عينية مدنية. وفقاً للفارابي، تمَّ التوصل إلى هذه المرحلة في الماضي، في زمن أفلاطون وأرسطو. حينها، كان يمكن تأسيس أفضل مِلَّة إنسانية بعد اكتمال المعرفة. ولم يكن خطأ أفلاطون ولا أرسطو أن أحداً لم يصغِ إليهما.

إذاً، إن تأسيس الملّة الإنسانية الأفضل يطرح إشكالية، لأن الكثرة ترفض السّماح لأفضل الفلاسفة بأن يحكموا. ولكن، هنالك أيضاً الصراعات التي تنشأ بين الفلسفة والمِلل الإنسانية الأقلّ اكتمالاً. مثلاً، يمكن لملة ما أن تكون قد تأسست في وقت سابق للتطوّر الكامل للصناعات الفكرية، ما يجعلها تعكس رؤيةً أكثر بدائيةً للواقع، من تلك التي تُمثلها الفلسفة بعد تطورها الكامل. فقد تكون ملّة ما قد تأسست في أمة، في مرحلة مبكِّرة من تطورها، ثم جرى استقدام الفلسفة من الخارج. وكان يمكن اقتباس الملّة ثم استقدام الفلسفة. أو قد يكون المشرِّع تخوّف في تشكيك الحكماء بآرائه وأفعاله. ولسوء الحظ، يبدو أن أسس الصراع بين الملّة والفلسفة كثيرة جداً، وهنالك طرق وحالات بديلة. ولكن، كل هذا ناتج إمّا من تأسيس الملّة على معرفة ناقصة، أو من نسيان أتباع الملّة للأصل الفلسفي لملّتهم. إذاً، يجب على أفضل ملّة إنسانية أن تكون مثالاً للمعرفة الفلسفية الأكثر اكتمالاً، وأن تحاكيها.

ومن المفيد أن نتذكر، عندما ننظر في ما قاله الفارابي حول الملة، أنه لم يدَّعِ أي معرفة من نوع خاص بالوحي الحاصل بفعل الإيمان. ففلسفة الملّة عنده هي الحكمة الإنسانية فقط، وهي الجهد اللازم لحلّ لغز هذه الأشياء والأحداث الإلهية التي غيرّت وجه الأرض، وقدّمت للموجودات الإنسانية طرقاً جديدة وجذرية للتفكير وللفعل، ما أدّى بالنتيجة إلى أنواع جديدة من المدن التي أسَّسها المشرِّعون الذين يتلقّون معلوماتهم مباشرة من الله، أو من ممثليه الإلهيين الذين يمتلكون قوى ويختبرون استعدادات مختلفة عن تلك التي تُعدّ ضروريةً، أو مفيدةً، للمشرِّعين الوثنيين. والمسألة المطروحة على الفلسفة، هي كيف نجعل هذه الظاهرة معقولةً؛ أو، بتعبير عزيز على علماء الكلام المسلمين، عندما يتحاجّون في مسألة النبوّة، كيف نجعل هذه الظاهرة ممكنة على

الإطلاق؟

ويطرح الفارابي مسألة الوحي قُبيل خاتمة مصنف «نصوص منتزعة» (نص 94)، المُخصص لآراء أفلاطون وأرسطو إلى حدٍّ كبير، وفي فقرة محيِّرة مقتبسة مباشرةً من مصنف تحصيل السعادة (الأقسام 15.15 ـ 9.17 و19 ـ 11)، وهي نفسها مقدمة مصنف فلسفة أفلاطون وأرسطوطاليس، نجد سؤالاً محيِّراً، إذ تبدأ الفقرة بالكلام عن استعمالات الفلسفة النظرية في الجزء العملي من الفلسفة، مؤكدةً أن الفلسفة النظرية (التي تتضمن معرفة الفضيلة والرذيلة، وغاية الإنسان وكماله) ضرورية للممارسة العملية. فعلى المرء أن يبدأ بها، ويكمِّلها، ثم يلتفت إلى الجزء العملي منها، ليقوم بما يقتضيه هذا الجزء من أفعال.

كُلُّ هذا التفسير للملة الإنسانية حسن وجيد، ولكن ماذا عن الوحي؟ ماذا عن الإنسان الذي أُعطي الجزء العملي بالوحي؟ هنا، نجد أن ردّ الفعل الأول للفارابي يتمثل بقوله إن هذا «طريق آخر»، لكي يشير، ربما، إلى كونه إلهياً، خلافاً للطريق الإنساني التي وصفناه لغاية الآن. ولشرح الفرق بينهما، يقارن الفارابي المعرفة التي يُحصِّلها عالم الطبيعيات بمعرفة الرّائي أو العرّاف: فعالِم الطبيعيات يعلم طبيعة الممكن، ولكنه لا يستطيع التنبؤ بأحداث المستقبل؛ أمّا العرّاف، فرغم عدم تحصيله معرفة طبيعة الممكن، إلّا أنه يستطيع التنبؤ بأحداث المستقبل. مع ذلك، لا يترك الفارابي الأمر عند هذا الحدّ، أي عند القول بأن أحدهما يحصّل المعرفة النظرية بينما يستطيع الآخر التنبؤ بالمستقبل، وذلك لأنه يهتم، بشكل خاص، بذلك الذي يحصِّل كليهما؛ أي أنه يبقى مهتماً بالسؤال الأفلاطوني حول العلاقة بين المعرفة النظرية والمعرفة العملية، أو بفكرة ما يسميه التعقُّل التامّ (Phronésis)[1].

---

(1) انظر فصول منتزعة، الفصول (58.8)42 و(66.4)58؛ انظر أيضاً المدينة الفاضلة، Walzer 244.12. يتكلم الفارابي عن «رؤية أرسطو» للحكم العمل في فصول منتزعة، الفصول -89.12)85 15)، ولكن لا يوجد إحالة إلى الحكم العملي «التام» في ذلك السياق.

وهنا يمكن للمرء أن يلاحظ أن الوحي هو: (1) بديل من الجزء العملي من الفلسفة، علماً أن العرّاف، أيضاً، يُعرَض هنا باعتباره يؤدِّي وظيفةً عمليةً، بدلاً من اهتمامه بالمعقولات، كما سيُعرض في التفسير النهائي للنبوّة، في المدينة الفاضلة. (2) في حالة الوحي، يكون الجزء العملي معطى ـ دون أن يُقال شيء عن مصدره. والأفضلية الأساسية للوحي على المعرفة العملية هي في كون هذه الأخيرة إشكاليةً في غالبيتها: إذ يستطيع المرء أن يعرف القواعد العامة أو المبادىء الأولى للأخلاق والصناعات، وأن ينمّي تعقّلَهُ من خلال الخبرة الطويلة في مجال الأمور العملية، وأن يجد، مع ذلك، صعوبةً في تعرّف الوسائل الصحيحة المؤدية إلى الغاية الصحيحة. أبعد من ذلك، حتى عندما يعتقد المرء أنه قام بالفعل الصحيح، فإنه يفتقر إلى التيقّن منه. إذاً، يمكن للوحي أو يوفّر المبادىء الأولى الحقّة للفعل وللقدرة على اختيار السُبل الصحيحة، على حدٍّ سواء. (3) يظهر الوحي وكأنه بديل من التعقل، إذ يقال لنا إننا نستطيع بواسطته أن نحدّد الأشياء الجزئية التي ينبغي علينا تفضيلها أو تجنبها. يمكن أيضاً للمرء أن يقول إنّ الوحي هو شكل من أشكال التعقّل، أي القدرة على إصابة الهدف بسرعة ومن دون رويّة ـ ويُقال إن كلمة «وحي»، باللغة العربية، تعني «السرعة» أو «رشاقة الحركة»[2]. إضافةً إلى ذلك، (4) يُعدّ الوحي حكمةً مدنيةً، إذ يُقال إنه يوفّر القدرة على تحديد أفعال أهل مدينة كاملة أو مدن عدة. وهذا هو، أيضاً، الفهم التقليدي للوحي، فالوحي له علاقة بالاجتماع الإنساني كله، خلافاً للإلهام الذي يحلُّ على القديس أو المتصوّف.

(5) وأخيراً، الوحي هنا هو هبة يمكن أن تُعطى من دون تحيّز إلى شخص بريء تماماً من المعرفة النظرية، أو إلى من يمتلك معرفةً نظريةً جزئيةً، أو إلى من يحوز معرفةً نظريةً تامةً.

بعد ذلك، في مصنَّف كتاب الملّة (الفقرة 1)، يتناول الفارابي حالة جديدةً، وهي تلك الخاصة بمؤسس الملة الذي يجمع ما بين وحي الله والمهنة الملكية

---

(2) انظر الإحالات ضمن: *w.h.y in Lane Arabic-English Lexicon, 20 50*.

التي تتضمّن معرفةً نظريةً وعمليةً تامةً. ومن الواضح أن هذه محاولة للجمع بين الوحي (الذي يُعدّ إله الملة الموحى بها مصدراً لها) وبين الفكرة الأفلاطونية المتعلقة بالفيلسوف الملك. هذا الوحي له علاقة بتقدير الأشياء. ولكنَّ الفارابي لم يخبرنا، في هذه الفقرة، عن كيفية حدوث هذا الوحي، أو كيف يكتسب إنساناً ما القدرة على تقدير الأشياء من خلال الوحي، بل يحيلنا، عندما يتعلّق الأمر بهذه المسألة، إلى العلم النظري. مع ذلك، يقدم لنا كتاب المِلّة عدداً من العناصر الجديدة: (1) فهو يقدم تفسيراً للوحي لا يتعارض مع الفلسفة باعتباره طريقاً أخرى، بل يُضاف إليها من خلال شخص الفيلسوف ـ الملك الذي يمتلك المهنة الملكية. ويُذكر الأنبياء فيما بعد، إلى جانب الرؤساء الأوائل والملوك، للإشارة إلى أنّ النبوّة هي أحد وجوه أو صفات المؤسسات والرئيس الأول. (2) يزودنا الوحي بمعتقدات وممارسات، على حدٍّ سواء، وليس بممارسات فقط، كما في مصنّف فصول منتزعة. (3) يمكن للوحي أن يهب، ليس فقط التعقل أو القدرة على تقدير المعتقدات والأفعال، بل التقديرات الجزئية، والمعتقدات، والأفعال نفسها، كما لو كانت جاهزةً مسبقاً.

وعلى الرغم من وجود هذه العناصر، يبقى كتاب المِلّة يدور، إلى حدٍّ كبير، في فلك الرؤية السابقة للملّة الإنسانية، كما يتضح لنا من الحضور المستمر لفكرة الملة، باعتبارها مثالاً ومحاكاةً للفلسفة. والسؤال الأهم، الذي قد يبقى، ربما، من دون جواب، هو: كيف نُفسح مجالاً لوحيٍ يقدّم معرفةً نظريةً أصيلةً، هي، في الواقع، فوق، وما وراء، ما يمكن تحصيله، من دون مساعدة العقل (إذا أمكن، ومن دون التدريب الطبيعي وعملية التعلُّم)؟ إذ يبدو أن اكتمال المعتقدات حول الأمور النظرية، والإلهية، والإنسانية، والتيقن منها، هو ما يميّز ملل الوحي ويفسِّر حجمها واستمراريتها ونجاحها.

العقل الفعّال والمتخيلة الإنسانية

لكي يُفسِّر الوحي باعتباره اكتساباً لأسمى معرفةٍ بالأشياء، كان على الفارابي أن يُطوّر نظريةً في المعرفة، فانطلق من تفسير أرسطو لعملية التعقل

وأنماطها في مصنفه النفس De anima، ولكنه عدَّله من نواحٍ هامة. وما دمنا لا نمتلك شرحه للمصنّف المذكور، يجب أن نكتفي بالعرض الموجز الوارد في مصنف رسالة في العقل (17ff.). والعنصر الحاسم في هذه النظرية يكمن في طريقة فهم الفارابي لدور العقل «المستفاد» كما اصطُلح على تسميته منذ زمن الإسكندر. فبالنسبة إلى الفارابي، العقل المستفاد هو القدرة الأعلى للعقل الإنساني. وهو يبدأ عمله بعد أن يصبح العقل بالقوة عقلاً بالفعل بشكل تام، أو بشكل قريب من أن يكون تاماً، أي بعد أن يَفْصِلَ أو يجرِّد كلّ صور الأشياء المادية، أو تقريباً كلها، والتي تُعدُّ الآن صُوَرَهُ الخاصة المعقولة. وعند هذا الحدّ، يبدأ العقل بالانشغال بالمعرفة الذاتية التي لا يحتاج فيها إلى أيِّ شيءٍ يقع خارج ذاته، ويكون ذلك بإنعام النظر في هذه الصور المعقولة ورؤيتها ككل، وفهم علاقاتها وترتيبها الهرمي، وضمّها معاً في وحدةٍ كانت تنقصها عندما كانت تُكتسب بشكل فردي وكمّي. وبمجرد أن يفهم العقل بالفعل المعقولات بهذه الطريقة، يحوّل ذاته إلى ما يُسمى العقل «المستفاد».

في الأصل، كانت كلمة «مستفاد» تعني المتلقِّي من الخارج، وتُعدّ متماهيةً مع العقل الإلهي، الذي كان يُفهم على أنه عقل أزلي منفصل عمّا سواه، وأنه دائماً عقل بالفعل، حيث تقيم جميع الصور في وحدة غير قابلة للقسمة، وباختصار، هو العقل الفعّال. أمّا العقل المستفاد عند الفارابي فلا يُتَلقَّى من الخارج بهذا المعنى، ولا هو يتماهى مع العقل الإلهي، بل هو بالأحرى الحدّ الأعلى لفعل التعقل الإنساني، والحدّ الفاصل بينه وبين العقل الإلهي المستقل. (لم يسلِّم الفارابي، البتة، بإمكان اتّحاد العقلين. وهذا ما يفصله عن أعلام المتصوّفة المعاصرين له كالحلّاج. ويبدو أن هذا الأمر يفصله أيضاً عن الإرث الفلسفي الذي تطوّر لاحقاً في الأندلس، والذي رأى في مثل هذا الاتحاد سبيلاً وحيداً إلى الخلود، والذي، بالتالي، اتّهم الفارابي بإنكار إمكان الخلود). ولكنَّ العَقْلين، كما قال الفارابي، هما من النوع نفسه ويتشابهان إلى حدّ بعيد. فالعقل المستفاد يقوم بوظيفته بالطريقة نفسها التي نجدها لدى العقل الإلهي: فكلاهما يعرف كل الأشياء، أو تقريباً كل الأشياء، بواسطة المعرفة الذاتية.

على أيِّ حال، فإنَّ الأهم هو الخطوة التالية: فالعقل المستفاد ـ الذي اعتاد إمعان النظر في المعقولات الفعلية المنفصلة عن المادة، أو الذي اعتاد معرفة المعقولات المنفصلة وفق ترتيبها الصحيح، وتراتبيتها الهرمية، ووحدتها؛ والذي احتلّ مكانه عند الحدّ الفاصل بين الموجودات المادية وتلك اللامادية ـ يمكن له «الاتصال» بالعقل الإلهي ومعرفته مباشرة ومن دون جهد، وذلك لأن المعقولات في العقل الإلهي منفصلة، مسبقاً، عن المادة، وحاضرة لأن تُعرف. هذا الاتصال سوف يؤدي إلى ما سيُوصف لاحقاً بأنه نوع من التجسّد، وليس الاتحاد، الأمر الذي يبقي التساؤل قائماً حول نوع ودرجة المعرفة والقوى التي يتلقَّاها شخص ما من العقل الإلهي، لأن دور العقل الإلهي، في هذا العمل، لا يقتصر على التوسط بين الله والإنسان، بل إنّه يتصرّف كممثِّل للّه في خلق الأشياء في العالم السفلي، بتوفيره صوراً لكل الموجودات الطبيعية، عندما تصبح مادّتها مستعدةً كنتيجة لحركة الأجسام السماوية. علماً أننا لا نجد إيضاحاً حول المدى الذي يسمح به الفارابي للعقل الإنساني بأن يتلقّى القوى الخلّاقة للعقل الإلهي. ولكن، يمكن للمرء أن يرى جيداً، أن الاتصال بين العقل الإنساني والعقل الإلهي، يُفسح في المجال أمام الكثير من الإمكانات لصياغة نظرية جديدة حول النبوّة والوحي.

وفي مصنف السياسة المدنية، وهو واحد من مصنفين سياسيّين شاملين، نجد المحاولة الأولى للجمع بين وصفه الملة في كتاب الملّة، وبين نظرية المعرفة التي يعرضها في مصنف رسالة في العقل. إذ يكرِّر الفارابي، في فقرة هامة من هذا المصنّف، صفات المؤسّس والرئيس الأول، التي ترد في تفسيراته للملّة الإنسانية، ولكن مع إضافة هامة تقول إن المرء يصبح رئيساً أول، وفقاً لوصف القدماء، «. . . إذا اتّصلت نفسه بالعقل الفعّال»، أي فقط بعد أن يصل عقله إلى مستوى العقل المستفاد، لأنه من خلال تحقق العقل المستفاد، يتم الاتصال بالعقل الفعّال أو بالعقل الإلهي.

وهنا، يقلب الفارابي المعنى الذي قدّمه الإرث الفلسفي القديم، والإرث الحديث المُوحى به، إذ يقوم بتحوير رأي القدماء حول الملك الحقيقي (الملك

ـ الفيلسوف) لكي يحيل الآن إلى الوجود الإنساني الذي يمتلك العقل المستفاد، والذي يحقق الاتصال بالعقل الفعّال أو بالعقل الإلهي: «وهذا الإنسان هو الملك في الحقيقة عند القدماء». (السياسة المدنية 12. 79). وبالمثل، يُقلب رأي المحدثين بحيث يصبح هذا الموجود الإنساني هو الذي يحقق الاتصال بالعقل الفعّال أو العقل الإلهي، «وهو الذي ينبغي أن يقال فيه إنه يوحى إليه. فإن الإنسان إنما يوحى إليه إذا بلغ هذه الرتبة، وذلك إذا لم يبق بينه وبين العقل الفعّال واسطة». (السياسة المدنية، 14 ـ 12. 79). وهذا ما يقصده المحدثون بالوحي، باعتباره اكتساباً لمعرفة من مصدر إلهي. ولا يَطرح قول المحدثين، بأن الوحي صادر عن السبب الأول، مشكلةً جديةً، لأن العقل الفعّال، أو الإلهي، يبدأ من السبب الأول: «فقد يمكن لأجل ذلك أن يُقال إن السبب الأول هو الموحي إلى هذا الإنسان بتوسط العقل الفعال» (السياسة المدنية 3 ـ 1. 80). وفي بداية هذا المصنف، يقول الفارابي إن العقل الفعال هو الذي يجب أن يُقال إنه الروح الأمين وروح القدس، وهما الاسمان التقليديّان لمبلِّغ الوحي (السياسة المدنية 11. 32).

وعلى أي حال، يبقى هنالك غموض ما فيما يتعلق بمعنى الوحي. فما دامت القوة الإنسانية الوسيطة، التي تؤمِّن الإتصال بالعقل الفعّال، أو العقل الإلهي، هي العقل المستفاد، وهو عقل نظري كما هو واضح، فسوف يبدو أن الوحي يعني تلقي المعقولات النظرية أو الصُّور. ومع ذلك، لا يُسمى الاتصال نفسه وحياً، بل يُعرض باعتباره شرطاً مسبقاً ضرورياً للوحي، الذي يبدو كشيء آخر إضافي يلي الاتصال. إنه فيض من العقل الفعّال أو العقل الإلهي، من خلاله يكتسب الموجود الإنساني «القوة التي بها يمكن أن يوقف على تحديد الأشياء والأفعال وتسديدها نحو السعادة». (السياسة المدنية 17 ـ 15. 79). وهكذا يكون الوحي هبة من قوة التحكم، والتي يُحدِّد المتلقي بواسطتها معتقدات الاجتماع الملّي وأفعاله. فما زلنا، إذاً، قريبين من الموقف المعروض في كتاب الملة، حيث يتطلب تأسيس الملة صناعةً ملكيةً ـ الملك الحقيقي وفقاً للأقدمين ـ بموازاة الوحي. ويبدو الفارابي مهتماً، بشكل خاص، بتطوير نموذج

للوحي يتلقّاه من يحصّل معرفةً نظريةً تامةً، ولا يُقال شيء عن الوحي باعتبارهِ مصدراً للمعتقدات والأفعال التي تمّ تحديدها مسبقاً، أو كيف يمكن الجمع بين نمطين من الوحي في الشخص نفسه.

المدينة الفاضلة (1)

لقد افترضت وجهة النظر التقليدية إمكان العثور على آراء الفارابي حول النبوة والوحي، وفي الواقع على كل أوجه فلسفته، في مصنَّفه المعنون *المدينة الفاضلة*، علماً أن الفارابي نفسه يحيل القارىء إلى مصنفاته حول العلم النظري بشكل عام، وحول النفسانيات بشكل خاص ـ أي شرحه لمصنف النفس De anima ـ لتفسير ما يعنيه الوحي وكيفية حدوثه (*كتاب الملّة*، 13 ـ 12. 644) (*السياسة المدنية*، 11. 79)، ولكن بما أن هذه المصنفات لم تصل إلينا، كان البعض يتسرَّع في العودة إلى *المدينة الفاضلة* لمعرفة وصف الفارابي العلم النظري والنفسانيات، على حد سواء. ومع أنه من الصحيح اعتبار وصف الفارابي النبوة والوحي في *المدينة الفاضلة*، رغم إيجازه، الوصف الأكمل الذي نمتلكه الآن حول هاتين المسألتين، إلّا أن كل ما هو مذكور هناك يبقى محيِّراً بسبب الطريقة التي يعرِّف فيها الموضوع الرئيسي للكتاب من خلال العنوان الذي وضعه له: *مبادىء وآراء أهل المدينة الفاضلة*، وفيه إشارة إلى أن هذا المصنف يتناول العلم المدني أو الفلسفة السياسية، وأنه يتناول وجهاً خاصاً من هذا العلم: فالمقصود به أن يقترح المبادىء المفيدة للمشرِّع الآتي مستقبلاً، عند تحديده للمعتقدات التي ينبغي على مواطني هذه المدينة أن يعتنقوها (ويجب ألّا يغيب عن ذهننا أن كلمة «مدينة» في هذا السياق تعني النظام Regime والملة). وفي الواقع، يرد في هذا الكتاب مقطع، (*المدينة الفاضلة*، 78 ـ 276 Walzer) يقول فيه الفارابي إنه يجب أن يُفرض على مواطني المدينة الفاضلة أن يعتقدوا بالآراء التي تمّ شرحها مسبقاً في الكتاب.

والحقيقة أنّ العقائد التي يشرحها هذا الكتاب تقع في مكان ما بين المعرفة النظرية والمعرفة العملية من جهة، والمعتقدات المُقترحة التي يُفترض أن يعتنقها

المواطنون في المدينة، أو المدن، مستقبلاً، من جهة أخرى. ولكن هذا الموقع الغامض لايمنعنا من ملاحظة أن المدينة الفاضلة تتضمن عدداً من العقائد الجديدة، مقارنةً بما سبق طرحه في الفلسفة وعلم الكلام، وحتى مقارنةً بمصنفات الفارابي الأخرى. ومع أنه يمكن التدليل على وجود هذه العقائد في التقليد الفلسفي السابق، وفي أعمال الفارابي الأخرى، إلّا أنها تبقى مجرد عناصر، أو تحضيرات لصياغة عقائد ما. أمّا العقائد نفسها، فلا نجدها في أي مكان آخر بالطريقة التي يتم توسيعها وعرضها هنا. وما أقترحه هو أن السبب الأساسي الذي يمنع الفارابي من أن يكون متردداً، أو مرتبكاً، عند عرضه عقائده الجديدة، ربما يكمن في الهدف الذي حدّده الكتاب. هذا الهدف لا يترك مجالاً للتردد والارتباك، وهو: إن مواطني مدينة المستقبل الفاضلة، سوف يحتاجون إلى تعليمات واضحة ومحدَّدة. وهذا قد يفسّر أيضاً عدم لجوء الفارابي إلى عرض حجج فلسفية للمبادىء التي يشرحها هذا الكتاب.

ولن أتكلم هنا عن العقائد الجديدة حول الصفات الإلهية؛ كعدد العقول الكونية وترتيبها؛ واستخدام الضوء والضياء، ومجازات الفيض؛ إضافة إلى العلاقة بين العقل الإلهي والأجسام السماوية، وعالم ما دون فلك القمر ـ رغم أهمية هذه لبنية الاعتقاد المقترحة على أهل المدينة الفاضلة. بدلاً من ذلك، أدعوك أيها القارىء إلى التفكير ملياً بالجانب الإنساني من الأشياء. وما دام الفارابي قد اتُّهِم بالقول بوجود علاقة بين النبوة والقوة المتخيلة، فلنبدأ من هنا.

تقليدياً، كانت القوة المتخيلة الإنسانية phantasia تُفهم على أنها ملكة «جسمية»، بمعنى أنها تحفظ المعطيات المكتسبة بواسطة الحواس، وتركِّبها وتفصلها وتحاكيها. وفي المدينة الفاضلة، نجد شرحاً موسّعاً نسبياً، واستثنائياً، للمتخيّلة، يعرضها كقوة مستمرة تتواصل مع قوى الإدراك الحسي، من جهة، ومع العقل من جهة أخرى. فهي تُعدُّ حلقة الوصل التي توحّد عملية الإدراك الإنساني. كما تلعب دوراً فعّالاً وخلّاقاً كوسيط. فهي تتلقى المعلومات من العقل، أو من الحواس، فتحولها، وتنقلها، أو تحضِّرها للقوة الأخرى. وفي

هذا المجال، يكون نشاطها الأول هو تمهيد الطريق أمام العقل لفهم المبادىء الأولى للمعرفة التي ترده من العقل الفعّال أو العقل الإلهي.

والعقيدة المطروحة هنا تقول إنّ تفسير التحقق الفعلي للعقل الإنساني، يوجِب علينا افتراض عقل إلهي أزلي وغير مادّي، وقديم قدم مصنف النفس لأرسطو، على الأقل، ولديه جذور في المُثُل الأفلاطونية. وكذلك هو الأمر بالنسبة إلى وجهة النظر القائلة بأن العقل الإلهي، كونُه عقلاً محضاً، لا يستطيع أن يؤثر على المتخيّلة أو يتصل بها، على الأقل ليس بطريقة مباشرة. بل يمكنه فقط أن يتصل بالعقل ويؤثر عليه؛ ولكن نظراً إلى وجود تواصل بين العقل والمتخيلة، فإنَّ الضياء، الشبيه بالضوء الذي يوفره العقل الإلهي، يُمكِّن العقل من فهم الأفكار المعقولة، من خلال التفحص الدقيق للإدراكات الحسية التي تحفظها المتخيلة. ويكون النشاط الأول للعقل، في هذا المجال، هو فهم المعقولات الأولى، أي المبادىء الأولى للعقل، المشتركة بين كل الموجودات الإنسانية، والتي يستخدمها هؤلاء لتحصيل قدر إضافي من المعرفة.

ولو كانت هذه المبادىء الأولى تقتصر على المبادىء الأولى للمعرفة النظرية، لما كان لدينا من سبب يدعونا، هنا، إلى الاهتمام بها. ولكنَّ الفارابي يقول بوجود ثلاث مجموعات من مثل هذه المبادىء: الأولى، هي تلك الخاصة بالمعرفة النظرية، والثانية تلك الخاصة بالأخلاق ـ أي المبادىء الأولى للأفعال الجميلة والأفعال الخسيسة ـ إضافة إلى الثالثة وهي تلك المبادىء الأولى الخاصة بالصناعات العملية. ولهذا، بحدّ ذاته، أهمية خاصة، وهو هام، أيضاً، لأنَّ الفارابي، في مكان آخر، يتَّبع وجهة النظر الأرسطية التقليدية القائلة بأنَّ المبادىء الأولى للأخلاق والصناعات ـ والتي هي المقدّمات الكبرى التي يحدد التعقل على أساسها ما هو جميل وما هو خسيس، وما هو نافع وما هو ضارّ، في حالات خاصة ـ هذه المبادىء الأولى يمكن للموجودات الإنسانية أن تكتسبها من خلال خبرتها في الأمور العملية، على مدى فترة زمنية طويلة، ولكنها لا تكون يقينيةً، بل تُعدُّ آراءً مقبولةً عموماً (endoxa) أو مشهورات (انظر تحصيل السعادة، الأقسام 18. 16 ـ 16. 15 و21 ـ 20).

وعلى العكس، تُعرض المبادىء الأولى للأخلاق والصناعات، هنا، على أنها من المصدر نفسه، كونها تُفهم في الوقت نفسه وبالطريقة نفسها، وتؤدي إلى نتائج تشبه، من حيث المنزلة، نتائج المعرفة النظرية. وهذا الابتعاد الجذري عن الإرث الأرسطي وعمّا أكده الفارابي نفسه في مكان آخر، يقصد، بوضوح، تسهيل التوصل إلى النتيجة القائلة بوجود قانون طبيعي أو قانون عقلي في الأخلاق والصناعات العملية، وبأنّ النتائج المستنبطة من مثل هذا القانون، والخاصة بما ينبغي على المرء أن يفعله أو أن يتجنَّبه، هي نتائج يقينية، تماماً كنتائج المعرفة النظرية. وهنا نجد أيضاً عودة إلى الأفلاطونية: إلى «مثال» الخير ومنتجات الصناعات ـ كالسرير، مثلاً ـ الموجودة في العقل الإلهي، والتي تُعطى من خلال ضوئه أو ضيائه.

المدينة الفاضلة 2

عندما نقرأ، بعد ذلك، عن المتخيّلة، نجدها مرتبطةً بكلتا قوتي العقل: القوة النظرية، ووظيفتها معرفة المعقولات التي ليس من طبيعتها أن تكون أفعالاً؛ والقوة العملية، ووظيفتها معرفة الجزئيات التي يجب فعلها الآن وفي المستقبل، إذ ليس من المطلوب من العقل العملي، هنا، أن يعرف المبادىء الأولى للأخلاق والصناعات؛ فالجميع يجب أن يعرفها الآن، كبداية، ربما من خلال شكلٍ من أشكال «التذكّر» الأفلاطوني. أضف إلى ذلك، أنَّ الخيال يرتبط، بطريقة ما، بالعقل الإلهي. وأقول «طريقة ما» لكي أشير إلى الميزة الإشكالية لهذا الاتصال. فإذا انطلقنا من غموض العلاقة بين العقل الإلهي والعقل العملي، ومن حقيقة أنَّ نشاط العقل الإلهي يتركز على العقل النظري، حصراً، في رسالة في العقل، فلن يفاجئنا قول الفارابي إنَّ الضياء الذي يحصّله العقل من العقل الإلهي «يمكن» أن يفيض على القوة المتخيلة، وذلك من دون أن يوضح لنا تماماً ما إذا كان الفيض يأتي من العقل الإلهي أو من العقل أو من الضياء نفسه. ويخلص إلى أنه بهذه الطريقة، فإن العقل الإلهي «يؤثّر بطريقة ما» على المتخيلة، مزوِّداً إياها، أحياناً، بالمعقولات التي تنتمي، بشكل

خاص، إلى العقل النظري، كما يزودها أحياناً بالجزئيات التي تنتمي، بشكل خاص، إلى العقل العملي. وهذه قضية يصعب فهمها خصوصاً عندما نتذكر أنه حتى في حالة العقل، فإن العقل الإلهي يزوّده فقط بالضياء الذي يسمح له بفهم المعقولات، ولا يزوّده بالمعقولات نفسها.

على أية حال، فإن كون المتخيلة قوةً ذات أساس جسماني، لا يمكِّنها من تلقي المعقولات كما هي؛ بل يمكِّنها فقط من تلقي المعقولات، من خلال تقليدها بواسطة الأشياء المحسوسة التي سبق أن خزَّنتها، وركّبتها وفصَّلتها، أو حاكتها. وهي تتلقي الأشياء العملية، والجزئية، والمحسوسة بواحدة من طريقتين: أن تتمثلها كما هي، أو أن تحاكيها بواسطة أشياء أخرى محسوسة. وهذه الأشياء الجزئية المحسوسة، سواء كانت موجودة الآن أو سوف توجد في المستقبل، هي الأشياء التي يتوصل إليها العقل العملي عادة بواسطة التروّي والتعقّل. وعلى العكس من ذلك، فإن المتخيلة تفهمها بشكل مباشر من دون الحاجة إلى اكتشافها من خلال التروي أو استخدام التعقل. وبهذه الطريقة، لا بدّ للعقل الإلهي من أن يزوِّد المتخيلة بالمعقولات، التي هي من نتائج المعرفة النظرية، إضافة إلى تزويدها، أيضاً، بالأشياء الجزئية المحسوسة، والتي تُعدُّ المقدمات الصغرى للقياس المنطقي العملي، ويحصل كل هذا عندما يكون العقلان النظري والعملي هامدين. وهكذا، تؤدّي المتخيلة، هنا، وظائف العقلين النظري والعملي. فتحلّ المنامات ورؤى اليقظة محل نشاط العقل العملي، وتحل الكهانات المتعلقة بالأشياء الإلهية محل نشاط العقل النظري. إذن، تعتمد درجة ما يتم تلقيه، ورتبته، على قوة المتخيلة السليمة. علماً أن المتخيلة الأكثر كمالاً هي التي تمكِّن الموجود الإنساني من ممارسة التنبؤ بحاضر الأشياء الجزئية، بما هي كذلك، وبمستقبلها، أو من خلال استخدام محاكياتها، أو تمكّنه من التنبؤ بالأشياء الإلهية من خلال استخدام محاكياتها. وهذا يكون عندما تذهب المتخيلة إلى أبعد ما تستطيع، وعندما يحقق الموجود الإنساني المرتبة الأعلى، من خلال استخدام متخيلته.

إنّ الجزء الأكثر سحراً من مناقشة الفارابي للمتخيلة، يكمن في المساحة الشاسعة من الفعل والابداع اللذين يُنسبان إلى هذه القوة، والطريقة التي تجعلها تضطلع تماماً، أو تقريباً، بدور العقلين النظري والعملي، إضافة إلى جدية الفارابي عندما يتعلق الأمر بتفحّصها وتفسيرها. وتشمل هذه المناقشة الكثير مما قد يسميه المرء، عادةً، مملكة التجربة الدينية. إذ يصوَّر الخيال هنا كمرشَّح محتمل يمكنه الاستيلاء على وظائف العقلين النظري والعملي، والقيام بما يشبه وظائفهما، من دون الحاجة إلى تحمل عناء الجهود والشكوك الملازمة لسعي الإنسان نحو المعرفة النظرية، إضافةً إلى تحمل المزيد من الشكوك الملازمة للتروِّي والتعقل المتعلقين بالمسائل العملية الهامة. إذ تستفيد المتخيلة من إمكان وجود مصدر إلّهي يعطي مبادىء المعرفتين النظرية والعملية معاً، وكذلك نتائجهما، على حدّ سواء. ويبدو أنه لم يكن من السهل على الفارابي إيجاد حجج فلسفية تبرِّر كون العقل الإلهي هو مصدر كل هذه المعرفة، خصوصاً أن هذا العقل لا يخلق عالم ما دون فلك القمر، في هذا الكتاب، وكان ينبغي عليه أن يمتلك المعقولات فقط، وأن يقتصر دوره على إعطائها للعقل النظري. علماً أن معرفة الله بالجزئيات كانت من أصعب المشكلات التي واجهتها الفلسفة، ومجرد نقل هذه المشكلة من الله إلى العقل الإلهي لا يسهِّل حلَّها البتة.

ومهما يكن الأمر، من المهم أن نلاحظ أن الفارابي لم يقل شيئاً، لحدّ الآن عن الوحي. للوهلة الأولى، قد يبدو وكأننا نعالج أنماطاً ما من الوحي تمّت مناقشتها سابقاً، خصوصاً ذلك الوحي الذي يزودنا بتحديدات معيّنة، الأمر الذي يتطلب من المتخيّلة أن تقوم بوظيفتها. ولكن، في الواقع، حتى النبوّة، المُعتبرة الفعل الأسمى للمتخيّلة الكاملة، تُعرَّف أنها وحي. وقد يبدو، أيضاً، أنه ينبغي على الموجود الإنساني، الذي ينطق بالوحي، أن يُعَدَّ مشرِّعاً ومؤسِّساً للاجتماع المبني على الوحي. مع ذلك، لا يُقال شيء في هذا السياق عن التجمّع الإنساني، أو المدينة، أو الملّة. فكل ما تمت مناقشته لغاية الآن، يبدو

سابقاً على السياسة المدنية أو جزءاً منها. ويبدو أن مناقشة الأمور المدنية تتطلب منا مغادرة هذه المنطقة التي تحكمها المتخيّلة باعتبارها السلطة الأعلى.

الوحي

إنَّ الكمال الإنساني هو، ببساطة، أسمى وأبعد بكثير من كمال المتخيِّلة والكمال الذي يحققه الموجود الإنسي بفضل هذه المتخيلة. هذا الكمال الإنساني هو الخير الأسمى والسعادة القصوى، وهو موجود فقط في المدينة، ومن خلال فعل تأسيس المدينة الفاضلة المرتّبة وفقاً للنموذج الذي يحكم الله به العالم. ولا يمكن تحقيق هذه الغاية ولا تأدية هذه الوظيفة من قبل أي شخص كان، لأنها تتطلب فِطراً طبيعية، وجهداً، وتدريباً. ويبدو الفارابي راغباً في تقديم قائمة بالفطر الطبيعية المطلوبة، ولكنه يقدم لنا، فقط، شرحاً موجزاً للجهد والتدريب المطلوبين، ما يعطي انطباعاً بأن هذه الفِطر لا تتطلب الكثير من الوقت والجهد. أما اكتمال المتخيلة وقدرتها على تلقي، أو محاكاة الأشياء الجزئية الحسية، في المنام أو في اليقظة، أو قدرتها على محاكات المعقولات، فتُستبعد الآن إلى مرتبة أدنى: مرتبة المطلب الطبيعي الذي يولد مع المرء أو يكتسبه مبكِّراً من خلال مهنته؛ ولا يقول الفارابي شيئاً عن الحاجة هنا إلى الجهد والتدريب. فما يؤكده، الآن، هو اكتمال العقل، وذلك من خلال تقديم عرض موجز للمخطط الذي قدّمه في مصنف رسالة في العقل[3]. ومع ذلك، نجد الآن أنه يجب على العقل الفعّال أن يعرف «كل» المعقولات، إذ من الواضح أن معرفة «كل أو غالبية» المعقولات لم تعد كافيةً كما كانت عليه الحال في التفسير السابق الأكثر عملانيةً. ولتفسير العلاقة بين المراحل الأدنى للعقل وتلك الأسمى، يلجأ الفارابي إلى تشبيهها بالعلاقة بين المادة والصورة؛

---

(3) راجع رسالة في العقل، .12ff، وكذلك السياسة المدنية، .32ff. فيما يخص شرح العقل بالفعل، والعقل بالقوة، والعقل المنفعل؛ أما علاقة المادة بالصورة، بين المعقولات الإلهية، فنجدها في رسالة في العقل.

وبالتالي، بدلاً من الكلام عن مجرد «اتصال» بين العقل المستفاد والعقل الإلهي، يصبح هذا الأخير، كما لو أنه صورة العقل المستفاد[4].

وعندما يتناول هذه البنية الكلية «كشيء واحد»، يسمح الفارابي لنفسه بالقول إن الإنسان الذي يبلغ هذه المرتبة «هو الإنسان الذي حلّ فيه العقل الفعّال». وإذا حصل ذلك في كلا جزءي قوته الناطقة، وهما النظرية والعملية، ثم في قوته المتخيلة، كان هذا هو الإنسان الذي يُوحى إليه: فيكون الله يوحي إليه بتوسط العقل الفعّال، ويكون ما يفيض من الله إلى العقل الفعال، يفيضه العقل الفعّال إلى عقله المنفعل بتوسط العقل المستفاد، ثم إلى قوته المتخيلة. وهكذا يطال الفيض المتخيِّلة أيضاً، وبسبب الاستمرارية بين القوة المتخيلة والإدراك الحسي، يستطيع الفارابي الآن أن يستنتج أن نفس الإنسان تكون كاملةً ومتحدةً، إذا صحَّ القول، بالعقل الفعّال. ومن خلال فيض العقل الفعّال إلى عقل الإنسان المنفصل، سيصبح الإنسان «حكيماً فيلسوفاً ومتعقلاً على التمام»؛ بينما سيصبح بما يفيض من العقل الفعال إلى قوته المتخيّلة «نبياً منذراً بما سيكون ومخبراً بما هو الآن (من) الجزئيات»[5].

وليس من السّهل تأويل هذه الأقوال التنبوئيّة، ومع ذلك، تتّضح بضعة أمور: فرغم أن الفارابي لا يرغب في الدخول في التفاصيل المتعلقة بكيفية حصول الوحي أو النبوّة، إلّا أنه يؤكد أن الوحي (الذي يُعرَّف كفيض من العقل الإلهي إلى العقل)، هو وسيلة لتحقيق الكمال الأسمى للإنسان وتمامية المدينة

---

(4) المدينة الفاضلة، (Walzer, 240.10-242.9). المراحل هي: شذرات معرفية، العقل الذي يعرف ويعقل ذاته، ثم الاتصال. أُنظر استخدام مصطلحي «منفعل» و «بالقوة» في رسالة في العقل، والسياسة المدنية أو المدينة الفاضلة.

(5) أنظر المدينة الفاضلة، Walzer 244.3-14. لا يجب على قرّاء الترجمة الانكليزية لِـ Walzer أن يرتبكوا بترجمته لِـ «in possession of complete practical judgment» «متعقلاً على التمام» بـ «accomplished thinker» في المدينة الفاضلة Walzer 245، أو بما تعوده من ترجمة «Wise» و «Wisdom» (حكيم وحكمة) بـ «philosopher» و «philosophy»، في الأجزاء المتبقية من الكتاب.

التي يؤسِّسُها ويحكمها، وليست النبوّة (التي تُعرَّف كفيض من العقل الإلهي إلى المتخيِّلة). فعندما يتجسّد العقل الإلهي في الإنسان، لن يكون من الممكن أن ينقصه أي نوع من المعرفة، لأن هذا التجسّد يزوِّده بالمعرفة النهائية بالأشياء النظرية، التي تفوق بكثير أي معرفة نظرية يكتسبها عقل إنساني من دون مساعدة، كما تكون أكثر اكتمالاً ويقيناً منها. يزودنا الوحي، أيضاً، وليس النبوّة، بمعرفة ما حول كل الأشياء العملية، والتي قد تتطلّب من الفيلسوف وقتاً طويلاً ليتعلمها من التجربة، من دون أن يعرفها، بالضرورة، بيقين. وأخيراً، يزوّد الوحيُ التعقلَ، الذي يتلقى معلومات تامة، بمعرفة نظرية هي الأكثر شمولاً ويقيناً. والخالية من الأوهام التي قد يتعرض لها الإنسان خلال خبرته الطويلة وتدرّبه، عندما يحاول إتمام هذه القدرة بنفسه.

البُعد السياسي

هنا، يتغير معنى الوحي في كتابات الفارابي السياسية، فبدلاً من موقعه الأول، حيث كان ملحقاً بالكمال الفلسفي والصناعة الملكية، وبدلاً من تعلقه الحصري بالأمور العملية، يصبح، أولاً، وبشكل رئيسي، هبةً من الحكمة. هذه الحكمة التي يذكر الفارابي معناها الحقيقي: فهي معرفة بالموجودات الأعلى وبالأسباب البعيدة لكل الموجودات الأدنى منها، ومن ضمنها غاية الموجودات الإنسانية وما يُكوِّن سعادتهم الحقّة[6]. ولكنّ الفلسفة، باعتبارها حبّ الحكمة

---

(6) تُعرَّف «الحكمة»، كملَكة وكواحدة من صفات الرئيس الأول، في مصنّف فصول منتزعة، الفصول 37 و52 (كان يمكن للتعقل أن يكون هو نفسه الحكمة لو كانت الوجودات الإنسانية هي الأشياء الأكثر تماميةً في العالم)، راجع 53 (حول العلاقة بين الحكمة والتعقل)، و58 (حول الحكمة باعتبارها أحد مكوّنات الحرفة الملكية). وكما عند أرسطو («الأخلاق إلى نيقوماخس، 6.7. 1141 a 9-11)، يذكر الفارابي (الفصل 37 [9_8. 54]) أن الحكمة كانت تُعدّ، أيضاً، صفة لأولئك الصُنّاع الذين يقومون بصناعتهم على أكمل وجه؛ ولكنه يعتبر أن هذا هو المعنى المجازي للحكمة وليس المعنى الحقّ لها. وتجدر الملاحظة أن الحدّ «فلسفة» لا يظهر، في فصول منتزعة حتى الفصل 94.

والسعي اليها، موجودة، مع ذلك. فهي أيضاً، كما الحكمة والتعقل الكامل، هبة إلهية. والوحي يتضمّن النبوّة كمُكوِّنٍ ثانٍ ـ والنبوة لا ترِد هنا بالمعنى القديم، أي ما يسيطر على النفس من خلال القوة المتخيلة، بل باعتبارها خاضعة للعقلين النظري والعملي المتحققين بشكل تام، وللتعقل التام، الذين تفيض عنهم، فتخدمهم من دون أن تتنافس معهم. وهنا، يصبح الدور الحصري للنبوّة هو أن تؤدي المهام الآتية التي لا يمكن للعقل أن يؤديها: التنبؤ بالمستقبل، والقيام بأنواعٍ أخرى من المعجزات لأولئك الذين يطالبون بشرعنة ما هو أبعد من محتوى الوحي. فلم يعد هنالك علاقة بين النبوة والمعقولات أو تمثّلات الأشياء الإلهية، والتي أصبح من الممكن الآن السيطرة عليها بواسطة العقل النظري، والعقل العملي، والتعقل، في حين تقوم المتخيلة بوظيفتها في ظل السيطرة المباشرة لهؤلاء.

وليس هذا النبي عرّافاً لا علاقة له بالسياسة، ينادي في القفاري، بل هو، بالأحرى، جزء من الرئاسة الجمَاعية؛ تلك التي تعمل بالتعاون مع القوى العقلية للنفس. إضافة إلى ذلك، لا يُعدّ التنبؤ بأحداث مستقبلية وظيفةً هامة، بشكل خاص، للإنسان الذي يتلقى الوحي. إذ يجري تحضيره لمهام أرفع من ذلك: كأن يكون نموذجاً يحتذيه كل البشر، وأن يؤسس ملّةً جديدةً عندما تقتضي الضرورة، أو أن يقوم بدور الرئيس الأول في مدينة أو أمة فاضلة، إن لم يكن في كامل المعمورة oikoumenè. وسيكون من صميم عمله أن يستخدم قدراته في تمثيل ما يعرفه بأقوال، وفي قيادة الآخرين نحو السعادة، ونحو ما يؤدي إليها، إضافةً إلى قيادة مدينته أو أمته أثناء الحرب.

واستناداً إلى اعتقاد الفارابي أن تحقق الطبيعة والتنشئة المطلوبتين من هذا النوع من الناس هو أمر نادر، وبأنه من الصعب جداً وجود شخص يتمتّع بكلِّ المواهب الطبيعية والتدريب المناسب، حتى عند افتراض وجود مدينة فاضلة ـ أي أفضل مكان ممكن للتعرّف إلى مثل هذا الفرد وتدريبه ـ لن نتفاجأ عندما نراه راغباً في التخلي عن الاعتقاد أن من يتلقى الوحي يجب أن يكون نبيّاً أيضاً، حتى بالمعنى الأكثر حصراً الذي ينسبه إلى النبوّة الواقعة تحت تأثير

الوحي[7]. وهكذا، لا يعود الوحي يتطلب ممن يتلقاه أن يكون حكيماً، وفيلسوفاً، وحاصلاً على التعقل الكامل؛ فهذا لن يقلِّل من أهليته لأن يكون الرئيس الأول للمدينة الفاضلة، وأن يكون له الرتبة نفسها الخاصة بالمؤسس الأصلي، وأن يتابع دور المؤسس كمُشرِّع حيّ (المدينة الفاضلة 250.4 ـ Walzer 248.15).

وفي هذا المجال، قد يبدو أن تخلّي الفارابي عن النبوة، وليس الوحي، كشرط من شروط وجود الرئيس الأول والمشرِّع، هو محاولة أخيرة لفضح مزاعم النبوّة، بعد نفيها إلى ممكلة ما قبل السياسة وما بعدها ومن ثم تقييد وظيفتها بقوى العقل لصالح الوحي. وهو، بالطبع، يحرص بشدة على التخلي عن النبوّة تماماً، فقط في حال وجود خليفة لمؤسِّس الملة والمدينة الفاضلة. فضلاً عن ذلك، فإن عدم تأكيد ضرورة النبوة، في فترة ما بعد النبوة، كان تمريناً مشروعاً وضرورياً في الفكر الإسلامي. كما أن الفارابي يستغل هنا مصدراً من صلب الإرث الإسلامي، فيما يخص الوحي والنبوّة، حيث يتم التمييز بين رسول الله و «النبي»، وأيضاً بين النبوَّة والنّبوءَة. إذ يبعث الله برُسُلٍ، كل إلى أمّته الخاصة، لتبليغ الناس رسالةً إلهيةً تخبرهم عن أمور إلهية، وتقودهم إلى الصراط المستقيم، أو ليكونوا مشرِّعين ومؤسِّسين لمِللٍ جديدة، أو لإصلاح أخرى قديمة. فليس من الضروري أن يكون الرسول نبياً بالمعنى الخاص للنبوّة، على الرغم من أن كلمة «نبي» قد تستخدم بمعنى عام أوسع للإحالة إلى أيِّ رسول. والقرآن يذكر العديد من الأنبياء الذين لم يكونوا مشرِّعين، أو مؤسسين لملل، أو رؤساء أوائل لاجتماعاتهم، وهم الذين عاشوا، في الحقيقة، بعيداً عن النظام السياسي، لا بل حاولوا هدمه. وأخيراً، من المفيد أن نتذكَّر أنه، على الرغم من أن مؤسس الاجتماع الإسلامي كان،

---

(7) راجع المدينة الفاضلة Walzer 250.3-4. يذكر الفارابي، بشكل خاص، التنبؤ بأحداث مستقبلية اعتماداً على ملكة التخيّل. وهذه كانت تُعدّ الوظيفة المركزية للنبوّة في المدينة الفاضلة، Walzer 244.13.

بالتأكيد، نبياً ورسولاً، على حدّ سواء، إلّا أن الوحي الإسلامي اهتمّ، إلى حد كبير، بتأسيس الملّة وإقامة نظام أخلاقي وسياسي؛ وقد لعبت النبوّة دوراً ثانوياً، نسبياً، في كل هذا، خصوصاً بعد المرحلة المكّية الأولى.

أقول كل هذا لأبيِّن أن الفارابي، كدارس لمِلل الوحي، وكإنسان ينتمي إلى اجتماع مِلّي أُسِّس على الوحي ومن قِبَل نبي، لا يقول شيئاً مُهيناً، بشكل خاص، حول النبوّة. فرغم أنه، في الواقع، ينسب النبوة إلى القوة المتخيّلة، بخاصة، إلّا أن هذا لا يعني أنه لا يؤمن بالنبوّة، كما يريد لنا الفيلسوف الأندلسي، ابن طفيل، أن تعتقد. وإذا كان معنى «الإيمان» بالنبوة هو اعتبار هذه الأخيرة أصيلةً وذات مصدر إلهي، فإن الفارابي كان مؤمناً جداً، ليس فقط بالنبوة، بل أيضاً بالمنامات الصادقة، والرؤى، والتنبؤات. ولا يقول كلمةً واحدةً عن إمكان كذب أو زيف أيٍّ من هذه الظاهرات، مع أنه كان يستطيع القيام بذلك. والصحيح على ما يبدو، أن الفارابي، رغم إقراره بالقدرة الهائلة للمتخيلة واستعمالها في دائرة الحياة البشرية العملية، ليس فقط في تأسيس المِلل، بل في كل وجه من أوجـه الحياة المدنية، إلّا أنه كان يشكك في إمكان أن تقوم المتخيّلة بوظيفتها بمعزل عن العقل وسيطرته. وهذا يصحّ بشكل خاص في الملة والعلم المدني، وهما بطبيعتهما مجالان تسيطر فيهما الأهواء. فقد رأى الفارابي، أيضاً، أنَّ الصراع المستمر بين الفلسفة، من جهة، وبعض أتباع مِلل الوحي أو مُمثليهم، من جهة أخرى، يعود، إلى حدِّ كبير، إلى أعمال المتخيّلة (الصور والمثالات المحاكية) التي تفقد مرساها، وتتمرد على مصدرها العقلي والإلهي، أو يعود إلى واقعة أن أولئك الذين يؤمنون بهذه الأعمال تناسوا أنها صور ومثالات محاكية أو رموز لحقيقة أسمى.

إذن، هنالك نوع من الازدواجية عند الفارابي فيما يخصّ عمل المتخيّلة: فهو يشكك فيها ويقلّل من قيمتها عندما تعمل وحدها أو في ظل سيطرة عقلانية قليلة، ومع ذلك يُقرّ بضرورتها وفائدتها العظيمة للحياة الاجتماعية. ولا يمكن لهذه السيطرة أن تتوقف عند انتهاء الوحي الأصلي الذي أسَّس الملة والنظام السياسي. ويمكن للمؤسِّس أن يصف بصورة صحيحة ما تلقَّاه من خلال ضياء

عقل إلهي. ولأن ضوء العقل الإلهي يزود المتخيلة التامة بالمعرفة ويسيطر عليها، تصبح هذه المتخيلة قادرةً على فهم ما يُعطى لها من خلال الصورة الممكنة الأكثر تمامية. والمشكلة تبرز لأن الصور، هي بالضرورة جزئية ومادية، وهذا ما يصحّ على الصور التي تمثّل الأشياء النظرية وتلك التي تمثل الأشياء العملية. والمقصود بهذه الصور أن تكون صحيحةً، وتامةً، ومناسبة للزمان والمكان المحدّدين، وللناس المعيّنين الذين أُسقِطت هذه الصور لأجلهم. ولكن الأزمان تتغير، والملل تنتشر، كما ينضم إلى الجماعة المؤمنة أتباع ذوو تقاليد، ولغات، وعادات، وخبرات جديدة ومختلفة، وهؤلاء بحاجة إلى من يؤوِّل، ويعيد تأويل الصور القديمة. ويجب أن يتم تأويلها بشكل صحيح، أي أن تُرَدَّ إلى مصدرها. ولهذا السبب يجب على الفيلسوف، الذي يرغب في تأويل الصّور، أن يهتم بطبيعة الصور وبالحقّ على حدٍّ سواء.

العقيدة الجديدة

سأقدّم الآن بضع ملاحظات حول العقيدة الأساسية، الجديدة، والأخيرة التي تُعرض في المدينة الفاضلة، والتي ترتبط بمسألة صفات أولئك الذين يخلفون مؤسِّس ملة الوحي. ولا شك في أن الوضع الأفضل، في هذه الحال، هو أن يتعاقب على رئاسة المدينة رؤساء يمتلكون الصفات نفسها الموجودة عند الرئيس المؤسِّس. وقد رأينا، للتوّ، أن غياب النبوّة لا يجعل من الشخص، الذي يمتلك كل الصفات الأخرى، غير مؤهل لحمل لقب الرئيس والاضطلاع بدور المشرِّع الحي، فهو، أيضاً، يمتلك حرية تغيير الشرائع التي وضعها من سبقوه فيما يخص المعتقدات التي يجب على الاجتماع الإنساني أن يعتنقها، والأفعال التي يجب ممارستها بحرية، ولكنه يجب أن يعتمد دائماً على حكمته، وعلى البحث الفلسفي وعلى التعقل، لمعرفة ما يناسب الوضع القائم هنا والآن، لأنَّ المؤسس كان سيُغيِّر، هو أيضاً، هذه الشرائع فيما لو عاش وشاهد الأوضاع الجديدة.

ومع ذلك، فإذا أتى زمن لم يوجد فيه شخص من الرتبة نفسها، عندها سيكون التدبير الأفضل الثاني هو في وجود خلفاء من رتبة أدنى. ومع أن هؤلاء لن يكونوا مشرِّعين أحياء، بالمعنى الذي أشرنا إليه للتوّ، إلّا أنّهم سيمتلكون مجموعةً جديدةً من الصفات تمكِّنهم من فهم الشرائع التي وضعها الآباء المؤسسون والمشرِّعون الحقيقيون، وتجعلهم قادرين على حفظها وتأويلها. فمن حيث الأساس، تجعلهم هذه الصفات قضاةً وفقهاء متميزين، قادرين على فهم مقاصد المشرِّعين، والتغييرات التي حدثت منذ غياب المشرِّعين، والظروف الحاصلة هنا والآن. كما سيكونون قادرين على فهم متطلبات العصر، وبذل أقصى جهودهم للتوصل إلى آراء شرعية تعزِّز رخاء المدينة (كتاب الملّة، الأقسام 10 ـ 9). وكان الفارابي قد بحث في هذا التدبير الثاني في مناسبتين سابقتين. ولكنه خَلُصَ في كلتيهما إلى أنه يكفي للرئيس أن يكون، في هذه الحالة، ملكاً ـ فقيهاً، بدلاً من ملك يضع الشريعة. مثل هذه العقيدة تساوق الرأي القائل بأن الفقهاء الراسخين في العلم هم الخلفاء الحقيقيون للنبي في الأمة الإسلامية، أو أن على الملوك والفقهاء أن يحكموا معاً.

لذلك، من المدهش حقاً أن نجد الفارابي يؤكّد، في المدينة الفاضلة، أن هذا التدبير الأفضل الثاني يتطلَّب وجود الحكمة أيضاً، كصفة من صفات الرئيس، بحيث أصبح من الواجب عليه أن يكون إنساناً حكيماً، وفقيهاً، وملكاً. كما فكر في إمكان عدم وجود كل تلك الصفات في فرد واحد، ولم يعترض على قيادة جماعية من مجموعة أفراد، يمتلك كل واحد منهم واحدةً أو أكثر من تلك الصفات، شرط أن يعملوا ويحكموا معاً. مع ذلك، مهما تكن الظروف، لا بُدّ من وجود الحكمة. فإذا وُجد زمنٌ غابت عنه الحكمة، عندها، حتى لو توافرت جميع الصفات الأخرى، ستبقى المدينة الفاضلة من دون ملك، ولا يمكن أن يُسمى رئيس المدينة ملكاً، وستكون المدينة عرضةً للزوال. وأملها الوحيد في البقاء يعتمد على وجود إنسان حكيم، بالصدفة، وضمّه إلى الهيئة الحاكمة، وإلّا سيكون هلاكها أكيداً.

وفي هذا السياق، لايمكن للحكمة أن تعني ما كانت تعنيه عند تفسير الوحي، لأن هذا الأخير قد توقّف مع غياب الرؤساء الأوائل والمشرِّعين الأحياء؛ ولم تعد الفلسفة، باعتبارها حب الحكمة أو السعي إليها، موجودةً كمكوِّن ضروري لحرفة الرئاسة. وكان الفارابي قد شرح مسبقاً، في كتاب المِلّة (الأقسام 10 ـ 9) أن مبادىء الفقه موجودة في الفلسفة النظرية والعملية، وأن الفقه يكون خاضعاً، بالتالي، للفلسفة، بالطريقة نفسها التي يخضع بها علمٌ يتعامل مع الجزئيات، أو الأمثلة، لعلمٍ يتعامل مع كليات هذه الجزئيات. ولكنه يترك الأمر عند هذا الحدّ، كما فعل في المدينة الفاضلة، عندما لم يصرّ على أن يكون للفلسفة دور في حكم المدينة الفاضلة كشرطٍ لبقائها، إذ تتمكن هذه من البقاء في غياب الفيلسوف، بشرط أن تتضمن الحرفة الملكية ما يسميه «معرفة بكليات هذه الصناعة [المدنية]»، إضافة إلى التعقّل. إذاً، في غياب الفيلسوف، تبقى معرفة كليات العلم المدني، أو الفلسفة المدنية، مكوِّناً ضرورياً من مكوِّنات الحرفة الرئاسية، وإلّا سُمِّيت هذه جاهلةً بدلاً من فاضلة (كتاب المِلّة، الأقسام: 14.21، 60.6، 18). وهكذا، في غياب الملك ـ الفيلسوف، أو الملك ـ النبي ـ الفيلسوف، فإن الجمع بين الفقه والتعقل والمعرفة المدنية يبدو كافياً... ولكن لماذا الإصرار على وجود الحكمة كمكوِّن ضروري للحرفة الرئاسية في المدينة الفاضلة؟ رغم أنه من الصعب تصور الأمر الذي أدّى إلى هذا التغيير، مع ذلك، فهو ناتج، من جهة ما، من الطريقة التي عرض فيها الفارابي النبوّة والوحي باعتبارهما الموضوع المركزي للمدينة الفاضلة.

وما يبدو أنه راديكالية سياسية، يعكس راديكاليةً كامنةً في مِلل الوحي، التي تُصرّ على أولوية الحكمة لجهة معرفتها الكل، والأشياء الإلهية، والأسباب البعيدة، من أجل تحديد المصير النهائي، أو سعادة الموجودات الإنسانية، ومن أجل تحديد ميزة الاجتماع المليّ. إذ يجب ألّا ننسى، البتّة، أن مِلل الوحي لا تهدف إلى إنشاء مدينة للناس الذين يَحكمون ويُحكمون بدورهم، فقد رفعت

أنظارهم عالياً إلى وجهة بعيدة، تجعلهم لا يرضون بمدينة معتدلة، هي في مكان وسط بين الأفضل والأسوأ، بين المدينة الفاضلة والمدينة الجاهلة. والفارابي الأفلاطوني يرغب في هذا النوع من الراديكالية[8]. وسوف يتوجَّب بناء المدينة على المعرفة التامّة بالأسباب البعيدة، وإلّا سيُحكم عليها بالجهل؛ ويجب على المواطنين تحصيل السعادة لكي لا ينتهوا إلى العدم أو يتعذّبوا في الحياة الآخرة. (المدينة الفاضلة .Walzer, 270.6ff).

إنّ غياب الوحي والفيلسوف يعني أنه لم يعد هناك من تلقٍّ للكُلّ أو سعي نحو معرفته في المدينة. ومن الصعب تخيّل ما تعنيه الحكمة في مثل هذه الظروف، أو، هل كان الفارابي يعني بالحكمة، باعتبارها من مكوّنات الحرفة الملكية في المدينة الفاضلة، شيئاً آخر غير الحكمة الإلهية أو المعرفة التّامة بالأمور الإلهية والإنسانية، ربما شيء ما كالحكمة أو الصناعة المدنية. (أنظر فصول منتزعة، (12. 10 و6. 25] 4 و [1. 394] 21؟ وهل كان، في نهاية الأمر، يستخدم هذا الحدّ، في مثل هذه الحال، بالمعنى المجازي؟ مهما كان الجواب على هذا السؤال، فإنّ الرؤساء الذين ينقصهم هذا المكوِّن من مكوِّنات الحرفة الملكية، قد يكونون قادرين على الحكم لفترة قصيرة من دونه، وعلى أن يفسّروا الشريعة كما يفعل الفقهاء، من دون أن يحاسبهم أحد، خصوصاً في فترات السلام والاستقرار النسبيين. ولكنهم لن يكونوا قادرين على منع الاجتماع الإنساني من التفكك السريع، والتغيّر الثوري، والآمال بمخلِّص يؤسس لنظام جديد. لذلك، يمكن فقط لتحديد فلسفي للملّة أن يمنع المثالية المطلقة المعبّأة دينياً من افتراس نفسها.

---

(8) سيكون من المفيد توسيع هذه المسألة في إطارها المناسب. فهل هنالك مكان للسيّد النبيل في ملل الوحي التوحيدية؟ وما هي التوليفة الفارابية المميّزة ـ إذا كان بالامكان تسميتها كذلك ـ بين الراديكالية الأفلاطونية التي يعبّر عن مثاليتها في الخطاب والراديكالية القرآنية التي يُعبّر عن مثاليتها في المدينة التي يبينها المؤمنون على هذه الأرض؟

ملاحظات ختامية

لطالما كانت النبوّة والوحي، مصدراً للدهشة والانشداد إلى كل أولئك الذين التزموهما وتقيدوا بهما، وكذلك الأمر بالنسبة إلى من درسهما. وقد رأى مريدو مِلل الوحي التاريخية أن هذه الملل تبشِّر باقتراب عصر جديد، وقد ثَبُتَ بالفعل أنها أكثر الأحداث أهميةً في تاريخ ذلك الجزء من العالم الذي نعيش فيه، وفي تاريخ العالم، كما ثبت مؤخراً. فنحن نعيش حياتنا، ونفكِّر في الأشياء، في بيئة اخترقتها المِلل، كما نميل إلى المحاججة حول التأويلات المختلفة لمعناها ومقصدها، حول الأصولية والإلهيات المتحررة، وكذلك حول ما يلزم منها على المستويين الأخلاقي والسياسي. ولا نعي، دائماً، التأثير التاريخي البيِّن لهذه الملل، ولا تحضر في ذهننا دائماً، الخصائص المميِّزة للعصور الوثنية. مع ذلك، رأى المؤمنون بملل الوحي أن الانتقال من العصور الوثنية كان حدثاً حاسماً في تاريخ البشرية: انتقال من الأمل إلى التحقق الفعلي، من الصورة البارزة للحكام المثاليين والمدن والمثالية في خطاب حكماء العصر القديم، إلى الرسل الإلهيين الواقعيين والاجتماعات البشرية المنظَّمة على أسس إلهية. وسواء كنّا، في أيامنا هذه، أبناء عصر التنوير، أو أبناء رومانسية القرن التاسع عشر، أو أبناء علوم القرن العشرين، أو أبناء الحركات الأصولية التي ظهرت مؤخراً في ملل الوحي، سواء كُنّا محافظين أو ليبراليين فيما يخص علم الكلام، فإننا نبني آراءنا على فهم معيّن لطبيعة النبوّة والوحي وللخصائص المميِّزة للاجتماعات المؤسَّسة عليهما. إن سيطرة الأيديولوجيات في نصف القرن الأخير، أو نحو ذلك، والأسئلة المستمرة التي يطرحها تطور العلم والتكنولوجيا، وانتشار الاعتقاد بنهاية العالم الوشيكة، كلها تشير إلى الحاجة إلى النظر من جديد في أصل ملل الوحي، ومكانتها في التاريخ، ودورها الاجتماعي والسياسي.

إن أحد الأوجه الهامة من أصالة الفارابي، يكمن في إمساكه بالإطار

الاجتماعي والمدني لملل الوحي كنوع جديد من السياسة (politeia) أو الجمهورية (res-publica)، وفي محاولته فهم النوع الجديد من المؤسِّسين والمشرِّعين، والاجتماع الذي يؤسّسه، معتمداً لغةَ الفلسفة السياسية الكلاسيكية. وهو يقوم بهذا أثناء بحثه المستمر عمّا هو جديد، وعن كيفية اختلاف هذا الجديد عمّا هو قديم.

وقد كان بعض الفلاسفة الكبار ـ ومن بينهم ابن سينا، وميمونيدس، وروجر بيكون ـ يعودون إليه عندما كانت التغيّرات الثورية والجذرية في مجتمعاتهم تتطلب فهماً جديداً لمقاصد مِلل الوحي الخاصة بكلٍّ منها. وقد ساعدهم على استعادة المقصد الإلهي ـ السياسي الأصلي لملل الوحي، وأهداف أنظمتها مقارنةً بالنُظم الوثنية. ولهذا الغرض، طوّر فلسفة مليَّة تنظر إلى الظاهرات المليّة الجديدة وإلى الرابط الإنساني بين ما هو إلهي وبين الاجتماع الملّي، مدفوعاً بحسِّ الدهشة نفسه الذي دفع الفلاسفة اليونانيين إلى تفحّص الطبيعة، وكان هذا مشروعاً مرهفاً، مليئاً بالمخاطر، وصعباً، لعلَّه التحدي الأعظم الذي واجه الفلسفة منذ أن وُضعت في مواجهة الملل الجديدة. لقد كان هذا، بدايةً، فعل تقوى وعدالة من قِبل فيلسوف حاول الاستجابة لمطلب ملحّ للاجتماع الملّي الذي ينتمي إليه. ولكنه كان، أيضاً، نوعاً من التحدي الذي واجهه الفلاسفة بسعادة. فقد قال ابن رشد، في معرض شرحه لمصنّف أرسطو (Para naturalia) (75.5 ـ 7): «إن مناقشة هذه المسائل، رغم صعوبة إجرائها على مستوى الفهم البشري، يجب، مع ذلك، أن تصل إلى أبعد حدّ تسمح به الطبيعة البشرية؛ ففي هذا، وليس في أي أمر آخر، يكمن جوهر السعادة».

القسم الثالث

في فلسفة أفلاطون وأرسطوطاليس

الفصل الثامن

تحصيل السعادة

لا يبدأ مصنَّف تحصيل السعادة بتفسير ماهية السعادة ولا بوصف الطريق المؤدية إليها. بدلاً من ذلك، يُعدِّد أربعة أشياء إنسانية يدلُّ وجودها في الاجتماعات المدنية (الأمم أو المدن) على تحصيل أهل المدن لها: (الفضائل النظرية، والفضائل الفكرية، والفضائل الخلقية، والصناعات العملية)، (الأقسام 5 ـ 2.2، 1). ويبدو أن وجود هذه الأشياء الإنسانية الأربعة شرط ينتج من تحقيقه نوعان من السعادة: السعادة الدنيا في الحياة الأولى، والسعادة القصوى، أو الأسمى، في الحياة الأخرى. والجملة الافتتاحية للمصنّف المذكور تُعلن كلَّ هذه الأشياء من دون الربط بينها، ومن دون تسويغها أو الوعد بتسويغها في تتمة المصنّف. وبصرف النظر عن تسلسل تعدادها وتسمية الثلاثة الأولى «فضائل»، والأخيرة «صنائع»، لا نجد ما يشير إلى نظام تراتبيتها أو كيفية ارتباطها بعضها ببعض، إذ يلي هذه الجملة مباشرةً شرح للصنف الأول من الفضائل: أي تلك النظرية. وهكذا، يُدفع القارىء إلى توقّع أربعة شروحات متتالية، تعالج أربعة أشياء إنسانية وفق الترتيب الذي جرى تعداده للتوّ. وسوف يتابع المناقشة آملاً أن يتعلم هذه الأشياء لكي يحكم ما إذا كانت تحصل للاجتماعات المدنية التي يراها حوله، أو لا.

إن التمييز بين السعادة في هذه الدنيا والسعادة في الحياة الآخرة، قد لا

يكون الصفة الحصرية للاجتماعات المليّة أو لملل الوحي، إلّا أن العبارات العربية التي يستخدمها الفارابي هي ألفاظ إسلامية، وحتى قرآنية ـ معيارية (Standard). وقد يكون الفارابي استخدمها قاصداً معنىً، أو مضموناً، يختلف عن معناها أو مضمونها المقبول عموماً، ولكنه لا يفعل ذلك بوضوح في هذا الجزء من المصنَّف ولا في ما يليه. وفي الحقيقة، لا يذكر «السعادة الدنيا» أو «هذه الحياة الدنيا» في أي مكان آخر من الثلاثية. ويمكن للمرء أن يفسِّر هذا الأمر بالإشارة إلى أن الهمّ الأساسي للفارابي هو تحصيل السَّعادة القصوى، أي السعادة في الحياة الأخرى؛ إذ يجب عليه، كمسلم، أن يعتبر سعادة الحياة الدنيا غير هامة، أو ثانوية، أو أداتية (Instrumental). ولكن هذا ما يجعل التساؤل أكثر إلحاحاً عمّا إذا كان امتلاك هذه الأشياء الإنسانية الأربعة شرطاً كافياً لتحصيل السعادة. وما إذا كان يمكن للمرء أن يأمل في تحصيلها بجهده الخاص، ومن دون مساعدة. فلم يكن باستطاعة «فيلسوف المسلمين» (كما كان يُدعى الفارابي)، أن يتجاهل، ببساطة، ما يعتقده غالبية المسلمين، من أن الشرط الأساسي لتحصيل السعادة القصوى هو أن توجد في الأمم بعض النِعَم الإلهية، وهو شرط يتحقق، لا بالاختيار الإنساني، بل بالمشيئة الإلهية: كمعرفة الأشياء الإلهية، والعناية الإلهية، والفضائل الأخلاقية الإلهية، والصنائع الإلهية، وكذلك الوحي الإلهي، ووضع الشرائع الإلهية وتقديم النبي كمِثال يُحتذى.

مع ذلك، يبدأ الفارابي بمناقشة الفضائل النظرية، وبتلخيص عناصر نظرية أرسطو في المعرفة العلمية: غايتها القصوى، وتقسيمها إلى فطرية مكتسبة، وتقسيم المعرفة المكتسبة إلى ما يتمّ اكتسابه بالفحص، والاستنباط، والتعلُّم، والدراسة، والتمييز بين المقدمات والنتائج؛ ووصف هذه الأخيرة بالاعتقاد الذي يمكن أن يكوِّن إمّا الرأي أو العلم. أما الاهتمام بالأمم والمدن وبالناس كمواطنين، فيضعه جانباً، ويتكلم عن المعرفة بالأشياء باعتبار أن الإنسان، كفرد، يمتلكها بشكل فطري، أو يسعى إليها أو يكتسبها.

إن التمييز بين الرأي والعلم يطرح السؤال حول الطرق أو المناهج المختلفة المؤدية إلى المعرفة؛ ورغم أن الهدف المباشر للفارابي هو وصف المعرفة

اليقينية، إلّا أن وصف المنهج المؤدي إلى اليقين يتطلب منه أن يميِّزه من المناهج الأخرى التي لا تؤدي إليه، وبالتالي، يتطلب وصف نوعية خطوات كل واحدة من هذه المناهج وكيفية ترتيبها. وهي تشبه المعرفة التي تكلّم عنها، إذ لا تُعدّ صفةً خاصةً بأمة أو مدينة، بل هي مناهج يتوصل بواسطتها الإنسان، كإنسان، إلى ضروب مختلفة من الاعتقادات.

مع ذلك، لا يتابع الفارابي وصف المنهج الذي يؤدي إلى اليقين، بل يتحوّل إلى ما يبدو أنه دفاع عن الحاجة إلى فهم \الاختلافات بين هذه المناهج، وعن ضرورة المعرفة اليقينية بالخصائص المميِّزة لكلٍّ منها، وعن وجـهة النظر القائلة بأن مثل هذه المعرفة هي شرط مسبق لفحص الأشياء الموجودة، ولتمييز النتائج اليقينية من تلك التي لا تكون كذلك (الأقسام 1. 45 ـ 3. 3 و4 ـ 3). إذ من بداية هذا المقطع وحتى نهايته ـ أي حتى يعاود وصف المنهج المؤدي إلى اليقين (الأقسام 4.16ff ،.5ff) ـ يتكلم الفارابي، حصراً، عمّا يحصل لنا أكثر مما يتكلم عن الإنسان بشكل عام. ولا يشير الموضوع، بذاته، إلى أنه يعني بـ «لنا» أكثر من «الموجودات الإنسانية»، لأن عدم وضوح الاختلافات النوعية بين المناهج هو مأزق إنساني عام. وفقط عندما يحيلنا إلى «من نشاهد من النظّار والفاحصين» (3.16)، يجد القارىء نفسه مضطراً إلى الاعتقاد بإمكان أن يكون هنالك ما هو أكثر من مجرَّد تغيير في الأسلوب.

يستغل الفارابي عادة تركيبة الجملة العربية الكلامية التي لا تذكر الفاعل، بل تُبقيه مُتضمَّناً في الفعل[1]. ولكن في أربعة مقاطع متميزة، والتي سأشير

---

(1) هذه الحقيقة تطرح مشاكل جدية للناشر أو المترجم الذي يضطر إلى تعيين الاسم أو الضمير المتضمَّن في الفعل، والذي يكون موضع تساؤل. وتختلف المخطوطات لجهة مدى تزويدها القارىء بالحركات الضرورية المميِّزة Diacritical، والتي لا تكون موثوقة فيما يخص علامات العلة التي تزودنا بها. وهذا غير ممكن إلّا إذا حدّدنا الجنس، والعدد، والشخص، وزمن الفعل. وغالباً ما تُقرر كل هذه على أساس ما يمكن تسميته البيّنة الظرفية.

إليها، لا يترك الفارابي مجالاً للغموض، إذ يشير بوضوح إلى أنه يتكلم فيها، إما بصيغة جمع المتكلم، أو بصيغة المخاطَب المفرد. لكن هذه المقاطع لا تتوزع بشكل متساوٍ، إذ نجد أطولها قريباً من البداية (الأقسام 15. 4-4. 3 و4-3)، ويقل تكرارها وتصبح أقصر كلّما اقتربنا من منتصف المصنّف (الأقسام 12-11. 25 و32). بعد ذلك تختفي تماماً، باستثناء جملة واحدة ترِد قرب النهاية (القسم 2. 44-19. 43، 58). أما المقطع الأخير فهو خاتمة المؤلِّف (القسم 10-3. 47، 63).

الفصل الأول

يُقسم الفصل الأول، موضع البحث، إلى قسمين (الأقسام 4 ـ 3)، وكلٌّ يُقسم بدوره إلى جزءين[2]. ويبدأ الجزء الأول بالتأكيد (بصيغة المجهول) أن ما يُبحث هنا في كل مسألة هو «الحقّ المبين» (4 ـ 3,3)، مع ذلك، يتابع الفارابي التأكيد، أيضاً، أننا لا نحصِّل اليقين في غالبية الأمور. فما يحصل فعلياً في مثل هذه الأمور هو: (1) أن يحصل لنا ببعضه اليقين، وظنٌّ في بعضها الآخر؛ (2) وربما حصل لنا فيه تخيُّل؛ (3) وربما ضللنا عنه، حتى «نظن» أننا قد صادفناه؛ أو (4) ربما عرضت لنا فيه حيرة.

أما في الجزء الثاني من هذا القسم (16 ـ 8. 3)، فيشرح الفارابي سبب ما يحصل لنا: إذ لا ريب في أننا نتّبع طرقاً متنوّعة. وبما أننا، على ما يبدو، نعتبر أن ما نحصل عليه من نتائج مُرضٍ، وفي حالةٍ واحدة على الأقل نرضى باعتقاد غير صادق، لذلك لا نشعر باختلاف هذه الطرق، ولا أين يكمن الاختلاف فيما بينها. في الحقيقة، يجب أن نعتقد بوجود طريق واحد فقط، هو الذي صادف أننا نتّبعه. ويكرِّر الفارابي هذا من خلال مثال يشير فيه إلى

(2) لهذه الإحالات، أنظر الترجمة الانكليزية المذكورة في قائمة المراجع.

وجوب اتّباعه طرق مختلفة لمعالجة مسائل مختلفة: كطريق يقود إلى اليقين فيما يخص مشكلةً ما، مثلاً، وطريق آخر يقودنا إلى ما هو مثال أو خيال الحقّ، أو طريق يقودنا إلى الظنّ به. وهنا أيضاً نعتقد بوجود منهج واحد، لأننا لا نعي الاختلافات بين هذه الطرق الثلاثة، بل نعتقد بوجود طريق واحد فقط.

هنا، وبما أن ما نبحث عنه، وفقاً للفارابي، هو الحق المبين، يلزم عن اعتقادنا بوجود طريق واحد فقط، أن هذا الطريق هو الوحيد الذي يقودنا إلى الحق اليقين؛ كما أن عدم وعينا بوجود مجموعة متنوّعة من الطرق، يشير إلى أنَّنا لا نعي تنوع معتقدات الحالات المختلفة للنفس التي تساوقها. إذاً، نحن لا نعي الفرق بين الحق، والظن، وخيال الشيء؛ ولا نعي الفرق بين اليقين، والإقناع، والتخيّل، والضلال، والحيرة. ولا يُعالج المثال الذي يقدمه الفارابي الحالين الأخيرتين من حالات النفس، بل يهتم بشكل خاص بواقعة أننا لا نعي الفرق بين الخيال ـ التمثُّل، والإقناع ـ الظنّ، من جهة، واليقين ـ الحق، من جهة أخرى. ثم يختم هذا القسم بالتأكيد، مرةً ثانيةً أن هذه هي الطريقة التي تجعل الأمر لصالحنا في غالبية الحالات، ويحدد بشكل خاص كيف يكون الأمر لصالح الكثرة الغالبة من أولئك الذين يفحصون الأمور الاعتبارية التي نشاهدها «نحن» حولنا.

ماذا يقصد الفارابي بـ «نحن»؟ رغم أن كل الألفاظ التي يستخدمها الفارابي، والطرق التي يذكرها في هذا القسم، لها معانيها الصناعية Technical في صناعة المنطق، لا نجد افتراضاً مسبقاً للحاجة إلى معرفة صناعية بهذه الأمور، أو حتى ذِكراً لواقعة أنها موضوع لصناعة خاصة؛ على العكس، لا نعي الحاجة إلى مثل هذه المعرفة الصناعية إلّا عندما ندرك النتائج المترتبة على غيابها. لذلك، يمكننا القول إن استخدام الفارابي لهذه الألفاظ هو استخدام سابق لهذه الصناعة.

إن كل الألفاظ التي يستخدمها، سواء كانت تحيل إلى الطرق أو إلى نتائجها، هي ألفاظ قرآنية أيضاً. والأكثر تميّزاً من بينها هي «الحق اليقين»،

و «الضلال»، اللّذان يصفان الوحي الإسلامي والجهل به، على التوالي. ومع ذلك، لا يميّز الفارابي بين نحن المسلمين، ونحن المسلمين الذين أدركنا الوضع السائد بيننا. أيضاً، إنّ إدراك سبب هذا التشويش السائد (الطرق المتنوّعة) لا ينتج من امتلاك علمٍ غير إسلامي أو أجنبي، بل ينتج بالأحرى من إدراك وجود طرق متنوّعة للاعتقادات السائدة بيننا. والفارابي يتكلم هنا كمسلم، ويتماهى بوضوح مع أولئك المسلمين، الذين عندما يدركون انتشار الحيرة بين إخوانهم في الدين، يهتمون بمعرفة سببها وكيفية علاجها. وفي هذا المجال، يُعدُّ تحصيل السعادة مصنّفاً يتوجّه إلى عامة الناس.

يبدأ القسم الثاني بطلبٍ يتوجّه به الفارابي إلى قرّاء هذا المصنّف المُفترضين (الأقسام 10 .4-17 .3، 4). وهؤلاء ليسوا الأمم، أو المدن، أو الإنسان بشكل عام، أو أنتم. فمن يتوجَّه إليه الكتاب هو ضمير الغائب المفرد، وهو يُسأل بصيغة الأمر أن يتفحَّص الوضع السائد بيننا، وعلّته، وأن يصل إلى النتيجة الواضحة أننا ـ خلافاً للبقية منّا التي تتفحّص أسئلةً أخرى وتتوصل إلى معتقدات هجينة ـ لا نستطيع إغفال الحاجة إلى التخلّي عن طرقهم وإلى إدراك ثلاثة أشياء لا يدركونها: (1) أنَّ كلَّ هذه الطرق مقوَّمة بصناعة، أي ليست مفطورة فينا بالطبع أو مُوحى بها أو مؤسَّسة بواسطة سلطة ما؛ (2) أننا بحاجة إلى علم نميّز به بين هذه الطرق المختلفة بفصول وعلامات تخصّ كل واحدةٍ منها واحدةً من تلك الطرق؛ و(3) أن فطرتنا غير كافية في تمييز هذه الطرق بعضها من بعض. لذلك، إضافة إلى فطرتنا الطبيعية، نحن بحاجة إلى صناعة خاصة لتطوير هذه الفطرة، لكي نتوصَّل إلى تمييز هذه الطرق بعضها من بعض. ومن خلال هذه الصناعة، نصل إلى «اليقين» بخصوص المقومات الأول وبأيِّ ترتيب تُرتَّب، والتي تقودنا إلى الحق ـ اليقين، بعد الضلال ـ الحيرة، والظن ـ الإقناع، والمثال ـ الخيال.

وفي الجزء الثاني من هذا المقطع (15 ـ 11 .4)، يكرِّر الفارابي مقولة إنه فقط بعد اكتساب هذه المعرفة، يجب علينا أن نخطو أبعد من ذلك. ففي

المقطع المكرَّر، يستبدل «علم الموجودات» بـ «الفحص عن المطلوبات» المشار إليها في بداية المقطع المذكور. أيضاً، في ذلك المقطع، وفي كل ما سبقه، لم يذكر البتّة التعليم والدراسة، «ما قد تعلَّمنا، نحن من غيرنا» و «ما نعلِّمه نحن غيرنا». ولكننا، الآن أصبحنا مستعدين لالتماس «علم الموجودات» بكلٍّ هذه الطرق، لأننا أصبحنا نعرف الآن كيف يكون كلُّ واحد منها، وأصبحنا نمتلك القدرة على التمييز بين مختلف أنواع النتائج التي نتوصّل إليها والأنواع المختلفة من المعتقدات التي حصّلناها. وأخيراً، نستطيع أن نمتحن ما قد تعلمناه من غيرنا، وما نعلِّمه نحن لغيرنا.

والفارابي لا يبيِّن هوية من يخاطبه، ولا يلفت انتباهنا إليه، إلّا في مناسبات نادرة. ولكن عندما يذكره لأول مرّة، يصبح من اللازم علينا أن نتعلَّم كل شيء عنه، وأن نبقيه أمام أعيننا. فالفارابي يخاطبه هو، ولا يخاطبنا نحن، فنحن مجرد مستمعين لهذا الحوار. إذ عندما يتكلم الفارابي عن نحن، فهو يقصد نفسه ومن يخاطبه؛ وهو يعني أنا وأنت، أو مجموعة أكبر ينتمي إليها الـ «أنا و أنت» ولكنها لا تزال غير محدّدة: «نحن» تعني نحن المسلمين؛ نحن الذين شاهدنا الوضع السائد بيننا نحن المسلمين، والمتعلق بالطرق، نحن الذين لا نستطيع التهرب من إدراك حقيقة أن هذه الطرق صناعية أو نواتج لصناعة ما، ونحتاج إلى علم نستطيع بواسطته أن نعيِّن الاختلافات المميّزة لهذه الطرق، نحن الذين نمتلك قرائح علمية مفطورة فينا بالطبع، ومقوّمة بصناعةٍ تجعل من الممكن التيقن من ميزة المقدمات الأول والترتيبات الخاصة بكل طريقة؛ نحن الذين نَشْرع في التماس علم الأشياء الموجودة، وذلك فقط، بعد اكتساب المعرفة المسبقة المطلوبة؛ نحن الذين نزعم المعرفة بكيفية الفحص والتعليم والتعلّم، ولكن فقط بعد تحصيل البراعة في المنطق؛ ونحن الذين لدينا القدرة على أن نمتحن الحق الذي اكتشفناه، وما علّمنا إياه الآخرون، وما نعلِّمه للآخرين، وأن نميّز بين الحق، والظن، والمثالات.

بالطَّبع، هناك فرق بين الـ «أنا» والـ «أنت» المتضمَّنة في الـ «نحن». ففي

المناسبات النادرة التي يتكلم فيها الفارابي عن نفسه بصيغة المتكلِّم المفرد، يقول: أعني، أي أنه يباشر بشرح عبارة يكون معناها واضحاً له وليس لمن يتوجّه إليه.

وكلّما تكلّم مباشرةً مع من يخاطبه، يأمره بفعل شيءٍ أو يشير إلى الطريق التي يجب أن يسلكها لكي يصل إلى نتيجة ما. مع ذلك، لا ينتمي المخاطَب إلى الـ «نحن» المحدّدة التي ينتمي إليها الفارابي؛ بل يُجَرُّ اليها جرّاً. إذ في هذه المرحلة مثلاً، يُطلب منه تدريب نفسه على صناعة المنطق، لكي يصبح جديراً بالانتقال من الانتماء إلى الـ «نحن»، أي المسلمين الذين يشاهدون الحيرة في الطرق المستخدمة، إلى الانتماء إلى الـ «نحن»، التي تضم المناطقة الذين تغلبوا على هذه الحيرة وحصلوا على العدة اللازمة لاكتساب معرفةٍ بالأشياء الموجودة.

فإذا تابع القارىء، الآن، مناقشة المنطق وعلوم الأشياء الموجودة (علم التعاليم[*]، علم الطبيعة، العلم الإلهي، والعلم الإنساني أو المدني)، من دون أن يغيب عن باله التمييز الأخير المشار إليه[3]، فسوف يلاحظ أنه في كل مرة يقاطع فيها الفارابي تقدّم «الفاحص» المجهول (8.16ff) لكي يتكلم عنّا نحن، يبقى الموضوع هو نفسه: التمييز بين الأشياء المعلومة بالنسبة إلينا، وبين الأشياء كما هي معلومة بالفطرة. ويتوسع الفارابي في ما يلزم منطقياً عن هذا التمييز (الذي ترِد الجملة الكلاسيكية المعبرة عنه في الفصل الافتتاحي لمصنّف الطبيعة لأرسطو)، مباشرةً بعد ختام الذي جرى تحليله للتوّ، حيث يتّضح من هذه المناقشة، أن الحق اليقين والطريق المؤدية إليه هما لفظان مختلفان في

(*) لا يستخدم الفارابي لفظ «الرياضيات» بل يطلق على الرياضيات اسم «عالم التعاليم» ويعرِّفه كعلم الأعداد والأعظام، أما المؤلف فسيتخدم لفظ mathematics الحديث للإشارة إلى هذا العلم عند الفارابي. (المترجمة). راجع النسخة العربية للكتاب، تقديم وتعليق د. علي بو ملحم، ص 35.

(3) أنظر 15. 16 ـ 4,16 و20 ـ 5.

معناهما، وأن البدء بإدراكات أولية هو شرط ضروري، ولكن غير كافٍ لتحقيق الغاية القصوى من العلم النظري. وهذا يظهر من التمييز بين «مبادىء التعليم» و «مبادىء الوجود»، وهو تمييز يذهب أبعد من التمييز الصُوَري بين طرق المنطق المتنوِّعة(4).

وهكذا تتميز طريقتنا العلمية بإقرارنا بأن مبادىء التعليم التي نستخدمها قد تكون مختلفةً عن مبادىء الوجود، (في حالة الموجود والواحد، أي المبدأ الأقصى أو الله، يحصل لنا، فقط، مبادىء معرفتنا به). ونثابر على الارتقاء من النتائج المعلومة لنا إلى الأسباب أو المبادىء غير المعلومة؛ وفقط عندما نتوصّل إلى معرفة هذه المبادىء، على أساس ما هو واضح لنا، نتقدّم باتجاه شرح نتائج هذه المبادىء الخافية علينا. أما في الرياضيات، فلا تظهر هذه المشكلات، لأن مبادىء التعليم هي نفسها مبادىء الوجود، والبراهين الرياضية (كما يؤكّد الفارابي من خلال إدراجه كلمة أعني [Sec.11, 9.19] تكون محض صورية. وبهذا المعنى، يكون البحث في الأعداد والأعظام «أسهل» وأقلّ عرضةً «للحيرة واضطراب الذهن»، وبالتالي يقلّ احتمال وجود اختلافات في الرأي فيما يتعلق بميزة طريقة هذا العلم ويقينية برهانه. علماً أن الفارابي لا يتحدث عنّا، في أيِّ مكان، عندما يتعلق الأمر بالعلوم الرياضية. خلافاً لذلك، تكون مبادىء التعليم، في علم الطبيعة، في غالبيتها، مختلفةً عن مبادىء الوجود وخاضعةً لها؛ هنا، يشير الفارابي، مرةً ثانيةً، إلى البعض منّا الذين يرتقون من مبادىء التعليم إلى مبادىء الوجود، ثم يهبط منها لشرح الأشياء التي تصدر عن مبادىء الوجود، التي كانت غير معلومة لنا في الأصل.

---

(4) في مصنّف شرح موجز للتحليلات الثانية (M Shandiyya, 8.12, ff, 67r) يشرح الفارابي هذا التمييز بالمثال الآتي: نشاهد ازدياداً تدريجياً في ضوء القمر عندما يتحول من هلال إلى بدر. ومن هنا نستنبط أن القمر كروي. فازدياد ضوء القمر هو سبب معرفتنا بكرويته. مع ذلك، يكون الشكل الكروي للقمر هو سبب الازدياد التدريجي لضوئه. وهذا ما يعنيه الفارابي بقوله إن مبادىء التعليم هي أسباب معرفتنا بمبادىء الوجود، وعلى الرغم من ذلك، فإن مبادىء الوجود هي أسباب وجود كل ما يتفق لنا أن نستخدمه كمبادىء للتعليم.

من ناحية ثانية، فإن ما يثير فضولنا هو أن الفارابي لا يشير مرةً ثانيةً إلى الـ «نحن» عندما يشرع في وصف تقدم الفاحص خلال بحثه في ذلك الجزء من علم الطبيعة الذي يتعلق بالإنسان، واكتماله، وقابلية الاجتماع لديه، من خلال العلم الإلهي، ومن خلال العلم الإنساني أو المدني؛ إذ تتكرر الإشارة إلى «الفاحص» كثيراً الآن؛ وبدلاً من «البراهين» المقدَّمة إلينا، يخبرنا الفارابي أن نتائج هذه الأمور «تصبح بيِّنة له». عند هذا الحدّ، سوف أقتصر على عرض الملاحظات الآتية: إن الإشارة الأخيرة للفارابي إلى الـ «نحن» تقع في نهاية عرضه لعلم الطبيعة، بالمعنى الضيّق للكلمة، أي تفحّص الأجسام والأشياء الجسمانية. ويؤدي تفحّص مبادىء وجود الأجسام السماوية والعقل الإنساني، إلى إدراك أن هذه المبادىء «ليست هي طبيعية ولا موجودات طبيعية... ليست بأجسام ولا في أجسام». (الأقسام 17 ـ 6.12، 16).

ويبدأ فحص الأشياء التي هي ما بعد الطبيعيات أو الأشياء الإلهية بتفحّص مبادىء تعليمها، ثم يدرك الفاحص أن أيّاً من هذه الموجودات ليس يمكن أن يكون لها سبب مادي، كما يقوده تفحّصه لأسبابها الثلاثة الأخرى أخيراً إلى كائن لا سبب له أو مبدأ وجود على الإطلاق. وبالتالي، فإن الغاية القصوى للعلم الإلهي، والتي هي معرفة هذا الموجود، تقتصر على معرفة وجود هذا الموجود، ولا تتضمن أي معرفة بمبادىء وجود. أما بالنسبة إلى تفحص الإنسان، فهذا أيضاً يقوده إلى إدراك أن «المبادىء الطبيعية» ليست كافيةً. وعندما يشرع بتفحص النفس والعقل، يدرك أن مبادئها تتكون من «غايات» ما، ومن «الاكتمال الأخير» للإنسان، والتي هي، مرةً ثانيةً، لا تفعل كأسباب طبيعية، بل هي أهداف ينبغي على الإنسان أن يعمل لأجل معرفتها باستخدامه مبادىء عقلية ما موجودة فيه. وبعد أن عرف هذا الكمال، أصبح الفاحص يعرف الآن غاية التروي الإنساني، والأفعال الأخلاقية، والصناعات العملية، وهذه المعرفة تمكِّنه من تمييز تلك التي تخدم اكتمال الإنسان، من تلك التي لا تقوم بذلك، أو التي تعوق كمال الإنسان. وخلافاً لتفحص الأجسام والأشياء الجسمانية، يقودنا التفحص النظري للإنسان، ليس إلى أسباب أو أسس وجود

الشيء، بل فقط إلى «الكمال الذي يلزم أن يبلغه الإنسان»؛ في حين أن تفحص الأشياء التي تكون طبيعيةً على نحوٍ تام، والتي تبدأ من مبادىء التعلّم، يمكن أن تؤدي إلى اليقين فيما يخص وجودها وكل أسس وجودها، وفي العلم الإلهي، فإنَّ مبادىء التعلّم تجعل من الواضح «للفاحص»، فقط، أن المبدأ الأقصى موجود، وأنه يجب أن يكون تاماً من دون صفات. أما في العلم الإنساني أو المدني، فإن مبادىء التعلّم تقوده إلى رؤية الـ «ماذا» والـ «كيف» أي، ما يخصّ كمال الإنسان أو غايته، أما وجود مثل هذا الكمال فيبقى مشكلة قائمة.

وفي نهاية هذا الوصف، يعود الفارابي ثانية إلى من يخاطبه ويتكلم معه كما يأتي: «فهذا هو الكمال النظري، وهو كما تراه يشتمل على علم الأجناس الأربعة التي بها تحصل السعادة القصوى لأهل المدن والأمم» (الأقسام 27 ـ 15. 16 و18؛ التشديد للمؤلف). وهنا تجدر الإشارة إلى أن «رأى»، هو الفعل الذي تُشتق منه الكلمة الصناعية «رأي»، وبالتالي يعود معناه إلى الفعل المذكور، وهكذا يصبح معناه أيضاً «أن يرتأي» أو «أن يكوِّن رأياً». والفارابي لا يتوقع من محاوِره، والذي طُلِب إليه مؤخراً أن يتفكَّر في الاضطراب الذهني حول الطرق الموجودة بيننا، أن يكون قد حصلت له فرصة التوصل إلى «الحق اليقين» أو «معرفة» بخصوص الكمال النظري. ولكنه لا يتوقع منه أن يكون قادراً الآن على تكوين وجهة نظر أو رأي محتمل حول ما يتضمّنه الكمال النظري أو حول جنس المعرفة التي يكوِّنها.

إن قابليته على تكوين هذا الرأي تفترض مسبقاً قابليته على فهم ضرورة تبيّن ميّزة الطرق المتنوعة، وتعلّم الطريق المؤدية إلى الحقِّ اليقين، والانضمام إلينا، نحن المناطقة، ولكنه يفترض أيضاً أن يحصل على فرصة مشاهدة كيفية شروعنا نحن المناطقة في تحصيل المعرفة بالأشياء، بالطريقة التي توجد فيها حقّاً، وخصوصاً كيف تؤكد طريقتنا الـ «أنّ» والـ «لماذا» الخاصة بالموجودات الطبيعية. وهذا يعني أن زميلنا قد توافرت له فرصة مشاهدة كيف نطبق نحن علماء الطبيعة المنهج الذي يقود إلى اليقين، أولاً، وقبل كل شيء، في دراسة

الطبيعة والموجودات الطبيعية، ومن ضمنها الإنسان؛ وكيف نرفض الحديث عن الأشياء التي لا تشكّل جزءاً من العالم الطبيعي الذي نعيش فيه، إلى أن يجبرنا تفحصنا عن مبادىء الأشياء التي نعرفها، على البحث في الأشياء التي «ليست طبيعية ولا ـ طبيعية؛ ثم كيف نشرع، فيما بعد، بتفحص الأشياء الإلهية على الأساس الذي تقدمه لنا معرفة الطبيعة والموجودات الطبيعية، وكيف نسلِّم فقط بما أصبح بيّناً من خلال هذا التفحص، ورفضنا اعتبار ما لم نستطع تأكيده كيقين. والفارابي ليس بوارد تعليم العلوم النظرية لمن يخاطبه، بل هو يقوده من خلالها ليريه كيف تعمل، وليساعده على تكوين الاعتقاد بأن الكمال النظري يتكوّن مما يمكن معرفته في العلوم النظرية وحدها، ومن خلالها.

ولأننا لا نمتلك طريقة لتحديد ردّ فعل المخاطَب، بمعزلٍ عن كلام الفارابي، نستطيع فقط أن نعبّر عن اندهاشنا من تضمينات السؤال الآتي؛ لأن مجرد طرحه يشير إلى الحدّ الذي يُعدّ فيه مشروع الفارابي ناجحاً، والسؤال هو: «أترى إذاً [هل تفترض أنه من الممكن أن] هذه [العلوم] النظرية قد أعطت أيضاً الأشياء التي تحصل بالفعل في الأمم والمدن؟» (الأقسام 17,1 ـ 19، 16 و22]. ولا يبدو أنَّ المخاطَب يعترض على تعريف الكمال النظري أو الزعم أن معرفة كل الأشياء هي المطلوبة لتحصيل السعادة. على العكس، فهو مستعد لأن يُسأَل هذا السؤال ـ والمتحاوران مستعدان للتفكير في المشكلة ـ أي ما إذا كان الكمال النظري ذاته يتضمن كل ما يتطلبه تحصيل السعادة، وما إذا كان يوفّر، بالإضافة إلى المعرفة، أي شيء نحتاجه لتأمين كل ما يتطلبه تحصيل السعادة، وإيجادها فعلياً بين المواطنين في الاجتماعات المدنية.

ولكن قبل الشروع في وصف طرق اليقين والعلوم النظرية المختلفة، اختار الفارابي أن يوجّه انتباه من يخاطبه إلى «نحن» المسلمين وإلى اضطرابنا الذهني بخصوص الطُرق السائدة بيننا. أما الآن، بعد بروز مسائل أكثر أهميةً وخطورةً ـ أي ما يشكِّل الكمال والسعادة القصوى، وكيفية تحقيقها ـ فإن يتناسى ما نعتقده «نحن» المسلمين بخصوص ماهيتها وما نعتقده «نحن» حول كيفية تحقيقها. ومن الممكن تفسير صمت الفارابي، إلى حدّ ما، كالآتي: لأننا لا

نميز «نحن» الطرق بعضها من بعض، «فنحن» لا نستطيع أن نميز اليقين من الإقناع أو الخيال، ولا نستطيع أن نحكم أيّ معرفة هي معرفة الحق، وأيها رأيّ بخصوصه، وأيّها تخيّل له. لذلك، فقط «نحن» المسلمين، المناطقة وعلماء الطبيعة، نعرف ما هو العلم، ونستطيع أن نحدّد ممّا يتكون الكمال النظري. ولأن المعرفة النظرية التي تهمّ الإنسان تتضمن معرفة كماله وسعادته، «فنحن» فقط نمتلك كفاءة الحكم على ما يتكون منه هذا الكمال وهذه السعادة. مع ذلك، نحن لا نعرف حتى ما إذا كان الكمال النظري كافياً لتحصيل السعادة أو ما إذا كنا بحاجة إلى شيء آخر، وذلك على الأقل، قبل قيامنا بتفحصها.

وقبل استكشاف فهم الفارابي للملّة، سيكون من السابق لأوانه التشكيك في الزعم الضمني الموجود هنا بخصوصنا «نحن» المناطقة وعلماء الطبيعة. فأولئك المسلمون، من بيننا، من دون أن يكونوا مناطقةً أو علماء طبيعة، سوف يتجادلون حول ذلك الزعم ويقترحون أن المعرفة الأفضل لسعادة الإنسان، وخصوصاً سعادته «القصوى»، هي ما يُعرض في الشريعة الإلهية، وأن هذه الشريعة ترينا الطريق المؤدية إلى تحقيق هذه السعادة. وسوف نرى أن الفارابي لا يشكك في هذا الاقتراح، بل يعترف بكل ما يزعمه. على أي حال، بما أننا «نحن» المناطقة وعلماء الطبيعة نرغب في التفكير في السؤال عمّا إذا كان الكمال النظري كافياً لتحصيل السعادة، إلّا أن التفحص السطحي لا يوضح لنا لماذا لا يشير الفارابي إلى كيفية رؤيتنا «نحن» المسلمين لهذه المسألة. إضافةً إلى ذلك، فإن تأكيده أنَّ معرفة كمال الإنسان وسعادته يكمن اكتسابهما بالعقل ومن دون مساعدة، لا يُلغي انتماء الفارابي، عالِم المنطق وعالِم الطبيعة، إلى الـ «نحن» المسلمين؛ وإلّا فإن الأمر القرآني الذي يقول إنه ينبغي علينا، «نحن»، أن نتفحص السماوات وكل الأشياء الموجودة (125، 7)، سيذهب هباءً. وهكذا يكون هذا السؤال وثيق الصلة بنا، كمسلمين؛ ولكي يبقى كذلك، يجب صياغته كالآتي: هل يزوّدنا هذا الكمال النظري بكلِّ ما نحتاجه لتحصيل السعادة القصوى؟

واذا كانت إجابتنا عن هذا السؤال إيجابية، فسوف يقودنا ذلك، حتماً، إلى

التساؤل حول استخدام الدين والشريعة الإلهية، أي بصرف النظر عن دفعنا إلى اكتساب هذا الكمال النظري. من جهةٍ أخرى، إذا كان الكمال النظري يزوّدنا فقط بمعرفة السعادة القصوى وما يقود إليها، سنظل بحاجة إلى شيء آخر ينقل ما هو معروف نظرياً إلى الوجود الفعلي، وهذه يمكن أن تكون وظيفة الملّة والشريعة الإلهية. هذا الموقف الأخير، الذي يلزم عنه أن تكون وظيفة الملّة والشريعة الإلهية تحقيق الوجود الفعلي لما يتوصل عقل الإنسان إلى معرفته من العلم النظري من دون مساعدة، يُعدُّ من الأمور التي سلّم بها الفلاسفة المسلمون، ومن بينهم الفارابي. لذلك، فإن ما يفاجئنا أكثر، أن الفارابي، في هذا السياق، يرفض اتخاذ موقف من موضوع الملّة، وأن محاوِرَه، أيضاً، لا يجد صعوبةً في قبول إجابته، التي هي: إنّ الكمال النظري لا يكفي لتحقيق السعادة في المدن والأمم؛ فما نحتاجه فعلاً، ليس الملّة والشريعة الإلهية، بل شيء ما شبيه بالحكمة.

ويبدو أن المحاوِر يُظهر استعداداً غير متوقَّع لقبول هذه الإجابة. مع ذلك، من الممكن أن نكون قد قلّلنا من قدره منذ البداية، إذ يشير الفارابي إلى هذه الإمكانية، بتذكير محاورِه بالجملة الافتتاحية التي أكّدت أن أهل المدن والأمم يستطيعون تحصيل كل نوع من أنواع السعادة، شرط امتلاكهم الأشياء الإنسانية الأربعة التي جرى تعدادها هناك، وأن المحاوِر كان قد قبل مسبقاً بهذا التأكيد. والسؤال المطروح الآن هو ما إذا كانت المعرفة بهذه الأشياء الأربعة هي نفسها امتلاكها وتحقّقها بين أهل المدن والاجتماعات المدنية؟ والإجابة عن هذا السؤال بالنفي تؤكّد قول الفارابي الأصلي، أي أن تحصيل السعادة يفترض مسبقاً امتلاك كل المآثر الأربع، وليس الفضيلة النظرية وحدها؛ والمناقشة الحالية تستمر لاظهار لماذا نحن بحاجة إلى الفضيلة الفكرية، أو فضيلة الحكمة، إلى جانب الفضيلة النظرية. والمشكلة ذات الأهمية المباشرة للمحاوِر ليست ما إذا كنّا بحاجة إلى عون إلهي، بالإضافة إلى المآثر الإنسانية الأربع، بل ما إذا كنّا بحاجة إلى أي فضيلة إنسانية أخرى، أو صناعة، إلى جانب الفضيلة النظرية وكمالها؛ وحقيقة أن الفارابي يخصّص نصف مصنّف تحصيل

السعادة، تقريباً، لإقناع المحاوِر بوجود هذه الحاجة، يشير إلى أهمية هذه المشكلة، وإلى المعرفة الناقصة للمحاوِر بخصوص الأمور العملية، على حدّ سواء.

الفاحص والملك

خلافاً للجزءين الأول والرابع، حيث يتحدث الفارابي إلى من يتوجه إليه مرتين، بشكل مباشر، فإن الجزءين الثاني والثالث (حيث نجد محاولةً لإيجاد حلّ المشكلة التي ذكرناها للتوّ) لا يتضمنان إحالةً مباشرةً إلى المخاطَب[5]. إضافةً إلى ذلك، نجد، فقط، إحالتين خاطفتين إلى «نحن» في الجزء الثاني، بينما لا نجد أي إحالة في الجزء الثالث. والسبب الذي جعل الفارابي يستطيع الإحالة إلى «نحن» في مناسبات متعدّدة من الجزء الأول، لا يبدو صحيحاً (إذ في نهايتها، وكان قادراً أيضاً على أن يقول بثقة إنّ المخاطَب يستطيع تكوين رأيه الخاص عن العرض الذي كان قد سبق، وإن هذا الرأي يتوافق مع رأي الفارابي). وهذا التغيير يقابله تغيير في الموضوع الأساسي.

إن موضوع الجزء الأول هو الفضيلة النظرية؛ والشخصية الرئيسة هي «الفاحص» الذي يهدف إلى جعل الأشياء الموجودة معقولةً بيقين؛ وهنا يحتلّ المنطق وفحص الطبيعة موقعاً مركزياً. أما موضوع الجزءين الثاني والثالث، فهو تحقيق الأشياء الإنسانية الأربعة في المدن والأمم، إذ يحاول الجزء الأول إظهار أن هذا الأمر يتطلّب، ليس فقط الكمال النظري، بل أيضاً أسمى فضيلة فكرية، وأسمى فضيلة خُلُقية، والصناعة العملية الأعلى؛ وأنه يجب على الموجود الإنساني أن يكتسب كل هذه الأشياء الأربعة، وأن يكون مستعداً، بفطرته، لاكتسابها. والشخصية الرئيسة هنا ليست الفاحص للعلوم النظرية، بما هي كذلك، بل شخص ما يمتلك الإرادة ويقرر إيجاد الأشياء الإنسانية الأربعة

---

(5) أتبَعُ هنا التقسيم الرباعي للنص إلى أجزاء، كما في الترجمة المشار إليها أعلاه.

المطلوبة لتحصيل السعادة بالفعل في المدن والأمم. لذلك، هو بحاجة إلى ملكة أخرى إلى جانب الملكة النظرية، ويجب أن يكتسب الفضيلة المدنية وكل الصفات الأخرى للملك.

ولا تزال حجج الفارابي موجّهة إلى المخاطَب، إلى عالِم النطق وعالِم الطبيعة. مع ذلك، يشير الفارابي، في بداية الجزء الثاني، إلى أن المسائل المطروحة للنقاش لا تنتمي إلى مجال علم الطبيعة، بل تبرز فقط عندما يرى المرء الفروقات بينها وبين الموجودات الطبيعية. وتصبح الموجودات الطبيعية الجزئية موجودةً بالفعل وتُعطى صفاتها بالطبيعة، بينما تتحقق الفضائل والصنائع من خلال نشاط الإرادة. ويستخدم الفارابي الموجودات الطبيعية ليشرح ويوضّح لمخاطَبه بعض المشكلات المتعلقة بتحقيق الأشياء التي تعتمد على الإرادة، وليشرح تضمُّن هذه الأشياء بذاتها في مجموعةٍ ما.

وأفضل طريقة لفهم الصعوبة التي يواجهها الفارابي، في توجيه مخاطِبه إلى ما يقصده، هي في النظر إلى الطريقة الخاصة التي يصوغ فيها العبارتين اللتين يشير فيهما «إلينا» في هذا الجزء. فالاعتدال والثروة، كما الإنسان، هي أفكار معقولة؛ ولكنها، خلافاً لفكرة الإنسان، ليست أموراً طبيعية بل إرادية. لذلك، «إذا أردنا أن نوجدها بالفعل، كان ما يقترن بها من الأعراض عند وجودها في زمانٍ ما مخالفاً لما يقترن بها من الأعراض في زمان آخر. وما من شأنه أن يوجد لها، عند أمة ما، غير ما يكون لها من الأعراض عند وجودها في أمة أخرى». (الأقسام 19.5ff و24. التشديد للمؤلِّف). ومرةً ثانية. يؤكد الفارابي أن الصناعة الأكثر سلطةً، أو أسمى الصناعات، هي تلك التي تسبق كل الصناعات الأخرى، و «إذا قرّرنا أداء كل وظائفها» (التشديد للمؤلِّف) فسوف يتوجب علينا استخدام وظائف كل الصناعات الأخرى.

ويكفي في حال الموجودات الطبيعية، أن نعرف الأفكار المعقولة، لأن الطبيعة نفسها توجد الموجودات الطبيعية الجزئية وتزودها بالصفات المطلوبة. ولكن في حال الأفكار الإرادية، يؤدّي العارف وظيفته بنفسه، فالمعرفة وحدها لا تمكّنه من أدائها بشكلٍ جيد. أكثر من ذلك، لا يوجد ارتباط ضروري بين

المعرفة والأفكار المعقولة، والاعتدال والثروة، من جهة، وبين النشاط الذي يجعلها توجد بالفعل، من جهة أخرى. فهذا النشاط يعتمد على شرط إضافي، وهو الرغبة واتخاذ القرار بأدائه. والـ «إذا» الشرطية، التي يستخدمها الفارابي في كلا المثلين، تشير إلى شرط لا يمتلكه بالضرورة من هو حاصلٌ على العلم النظري. بعد ذلك، يتوقف الفارابي عن الكلام عنّا في العلم الإلهي والعلم الإنساني أو المدني في الجزء الأول. وهكذا نبدأ بالتشكيك فيما إذا كان غياب الرغبة والقرار اللذين يعيّنهما هنا يؤثر على الدراسة النظرية للأشياء الإلهية والإنسانية، باعتبارها متميزة عن المنطق وعلم الطبيعة، حيث كان الأساس المشترك، المشار إليه بالاستخدام المتكرر لـ نحن، أكثر وضوحاً. وعند المخاطَب، نجد أن غياب إرادة تفعيل الأفكار المعقولة، في المدن والأمم، يؤثِّر، بطريقة ما، على فهمه النظري لها، أو أنه يؤدي إلى نقص في الاندفاع نحو معرفة الأشياء الإلهية والإنسانية، كونها متمايزةً عن المنطق والفيزياء.

ومهما كان الأمر، فإن المخاطَب يُستبعد من الجزء الثالث، فلا يعود موضوع هذا الجزء يركز على الحجة القائلة بأن من يحصّل الفضيلة النظرية يجب أيضاً أن يحصِّل أسمى الفضائل الفكرية والخلقية، وأسمى صناعة عملية، أي أنه يجب أن يكون ملكاً حقيقياً. بدلاً من ذلك، يصف هذا الجزء ما يجب على الملك، الذي حقّق هذه الفضائل، أن يتعلمه ويفعله. ما دام ينبغي عليه أن يكون قادراً على التحقيق الفعلي للفضائل الخاصة وللصناعات في المدن والأمم. ويتابع الفارابي شرحه: كيف ينبغي على الملك أن يعلِّم مرؤوسيه ويشكّل طبعهم، وكيف يُقنِع ويتغلب، ويشرِّع، ويرتب طبقات الخاضعين له، وأن يقود المدن والأمم وكل جماعة وكل فرد إلى السعادة القصوى المهيئين لها بفطرتهم. وتبدو تضمينات هذه الأمور واضحة عند الإحالة إلى المخاطَب، إذ يعود الأمر إليه إذا أراد أن يكون ملكاً. فإذا قرّر ذلك، ونجح فيه، ستكون هذه هي مكافأته. أما إذا فشل فسوف لن يمتلك هذه القوة العظيمة وهذا المجـد. والفارابي يستبعده الآن بطريقة رمزية، وذلك بعدم التوجّه إليه بالمخاطبة وبعدم

إدراجه ضمن «الرؤساء الأوائل»، والذين، إلى جانب أشياء أخرى، سيمتلكون القدرة على التحكّم بتعليم العلوم النظرية وتفحّصها.

الملك، والفيلسوف، والمشرِّع، والإمام

مع انتهاء الجزء الثالث، تكتمل، على نحوٍ تام، معالجة الموضوع الأساسي لتحصيل السعادة. فقد تمّت معالجة الأشياء الإنسانية الأربعة التي يؤدي امتلاكها إلى السعادة، كموضوعات بحدّ ذاتها، وأيضاً لجهة طرق تحقيقها في الأمم والمدن. وتكفي نظرة خاطفة على الملاحظات الافتتاحية والختامية لكل واحد من الأجزاء الثلاثة الأولى لكي نبيّن أن الفارابي قد قدّم إطاراً راسخاً لتذكير القارىء بخطوات حجته، وضِمْنَ هذا الإطار، فإن الملاحظات الختامية للجزء الثالث تعلن أن الموضوع الأساسي الذي باشر به المؤلِّف قد انتهى الآن بلا ريب. ويبدو الجزء الرابع كنوع من خاتمة دخيلة على الموضوع الأساسي كما تمّت صياغته في الجملة الافتتاحية من تحصيل السعادة. فلو كانت هذه الأخيرة هي الموضوع الأساسي الحقيقي للمصنّف، عندها سيكون من الصعب تبرير وجود هذا الجزء الأخير. إضافةً إلى ذلك، يتم تقديم عددٍ من المواضيع الجديدة في الجزء الرابع، وكُلّها تُعالَج بسرعة نسبية، إذ يبدأ هذا الجزء بمدح العلم النظري وتتبُّع أصوله، ويشرح معنى «فلسفة» و «مِلّة»، والعلاقة بينهما «وفق اليونانيين». ويشرح الأفكار التي تدل على «الملك»، و «الفيلسوف»، و «واضع النواميس»، والإمام (الأرستقراطي)، كما يشرح كيف يكون الموجود الإنساني نفسه فيلسوفاً ومشرِّعاً للملة، ويميّز بين الفيلسوف الباطل والفيلسوف الحقّ، ويؤكد حق الأخير في الحكم. وأخيراً، يُرجِع جذور هذا النوع من الفلسفة إلى اليونان بشكل عام، وإلى أفلاطون وأرسطو بشكل خاصّ، وهذا ما يساعده على الانتقال إلى الجزءين المتبقيين من الثلاثية. مع ذلك، يُعوِّض الفارابي عن سرعة معالجة هذه المواضيع بالإحالات المتكررة المباشرة إلى إصحاب السلطة في هذا المجال، وهذه ممارسة كان الفارابي قد تجنبها لغاية

الآن، مع استثناء بسيط: إحالته إلى أفلاطون فيما يخصُّ تربية الملك في الجزء الثالث (المقاطع 7. 30 و40).

وبمجرد تفكيرنا في هذه الإحالات، نبدأ بتمييز الموضوع العام لهذا الجزء، والعلاقة بينه وبين موضوع الجزء الأول، فنتذكر أن خاتمة الجزء الأول تؤكد تَضَمُّن العلم النظري معرفة الأشياء الإنسانية الأربعة، والتي بواسطتها تحصل المدن والأمم على السعادة القصوى، والفارابي يسلِّم بأن المخاطَب قد فهم ما يعنيه هذا التأكيد. ولكن التفكير في مشكلة ما إذا كان العلم النظري كافياً لتحقيق هذه الأشياء الأربعة، يعود إلى النتيجة القائلة إنّ الأنواع الأربعة من العلم تصبح كلّها مطلوبةً، وليس واحداً منها فقط: (1) العلوم النظرية التي تجعل الأشياء الموجودة معقولةً من خلال براهين معيّنة؛ (2) وعلوم الخطابة التي تعرض المعقولات نفسها عن طريق الإقناع؛ (3) والعلوم الشعرية التي تزوِّدنا بمثالاتٍ لهذه المعقولات عن طريق الإقناع؛ (4) والعلوم المستخرجة من الثلاثة الأولى لكل أمة (8 ـ 35,2 و46). وفي هذا الجزء، لا يتعب الفارابي من تكرار أن النوع الأول من العلوم هو الأسمى. ولكن ما يقصده هو إقناع المخاطَب بوجوب قبول العلوم الثلاثة الأخرى، باعتبارها ضرورية ومفيدة، وبوجوب استخدام هذه العلوم لتحقيق الغاية من العلم النظري، وهي سعادة الإنسان القصوى (1. 34 و44 الأقسام cf)؛ والأقسام 13 ـ 9. 38 و52)، فالمخاطَب ليس بحاجة إلى من يقنعه بتفوق العلم النظري. وكان الفارابي قد برهن في الجزء الثاني، أن العلوم النظرية ليست كافيةً بذاتها لتحقيق السعادة القصوى، وهو يتابع في الجزء الثالث (من دون أن يلاحظ)، كما هو واضح، ما إذا كان المخاطَب قادراً أو راغباً في متابعة المناقشة والتوسّع في عرض أفعال الملك الذي يعلِّم المواطنين ويشكِّل طبعهم، بموافقتهم أو بإكراههم على ذلك. في البداية طُلِب من المخاطَب أن يسلِّم بالحاجة إلى أشياء أخرى إلى جانب العلم النظري، أما الآن، فيُطلب منه أن يسلِّم بحاجته إلى الأنواع الأخرى من العلم إلى جانب العلم النظري.

ولا يُسمي الفارابي هذه الأنواع الثلاثة: «خطابية»، و «شعرية»، و «مدنية»؛

ولكن هذه الكلمات مناسبة إذا فكّرنا في تعريفها. فإذا وضعنا أنفسنا في موقع المخاطَب، سيكون السؤال الأول الذي يطرحه ذهننا هو ما إذا كان الفارابي محقاً في تسمية هذه المعارف غير النظرية «علوماً»، «أو ما إذا كان استعماله لها عشوائياً؟ في الواقع، إن كثرة تكرار الفارابي لإسم «عِلْم» بمفرده، أو بالإضافة إلى أسماء الإشارة، «هذا العِلم»، و «هذه العُلوم»، و «تلك العُلوم»، تُجبر المخاطَب على التساؤل عن هذه المسألة، ويلهيه عن اعتراضات أخرى كان يمكن له أن يطرحها، ويكاد الفارابي أن يختزل، بذلك، كامل المسألة إلى مسألة أسماء. ثم يشرع في إظهار جـدارته الخاصة كسلطة في مجال تحديد الأسماء ومعانيها، وطريقته في استخدام أسماء مبنية على سلطة وفهم راسخين، وعلى ضرورة أن يتعلم المخَاطب كل ذلك منه.

إن الميّزة الإشكالية للأسماء تبرز في هذا الجزء على الشكل الآتي: يسوِّغ الفارابي وجود العلوم الأخرى على أساس أنها ضرورية لتعليم العامّة. وهو يميّز بين العامة والخاصة على أساس التمييز بين الرأي المشترك والمعرفة. ولكن اسمي «العامة» و «الخاصة» لا ينطبقان، في الاستخدام العام، على أولئك الذين يقبلون الآراء المشتركة، وأولئك الذين يبحثون عن المعرفة، على التوالي؛ فهما لا يُستخدمان، بدقة، على أساس المعرفة، بل على أساس الاعتقاد: فالناس الماهرون في صناعة ما، يقولون عن أنفسهم إنهم ينتمون إلى الخاصة، في حين ينظرون إلى الآخرين باعتبارهم عامة، وذلك لأنهم يعتقدون أنهم يمتلكون معرفة، وأن الآخرين يتّبعون الآراء المقبولة عموماً (الأقسام 14 ـ 3. 37 و50). ولا يُدخِل الفارابي هذا الاستخدام العام وغير الدقيق لكلمتي العامة والخاصة، للتشكيك في التمييز الحقيقي بينهما، بل ليدعم هذا التمييز. فالاستخدام العام، المبني على ما يفكر فيه الناس أو يعتقدونه، يعكس المعاني الحقيقية لهذين الاسمين. علماً أن هذا التمييز بين العامة والخاصة معروف على أحسن وجه، لا بين أصحاب المهن الصناعية، المقيدين باعتقادهم الخاص حول ما يعرفونه، بل بين أصحاب المهن العلمية، ولا سيّما أولئك الذين يمتلكون العلم الأسمى الذي لا يتأسس على الرأي المقبول عموماً.

ثم يتحول الفارابي من ممارسي الصناعات إلى ممارسي هذا العلم، فيحاول تحديد الجماعة الأولى، «أو الأقدم» التي حصّلته، كما يحاول أن يعرف ما يعنيه اسم «العلم» بالنسبة «إليهم». ولكن، هنا، تواجهه المشكلة الآتية؛ فالإرث القديم يُخبرنا («كما يقال») أنَّ الكلدانيين كانوا أوّل من امتلك هذا العلم، ثم صار إلى أهل مصر، ثم إلى اليونانيين، ثم إلى السريانيين، وأخيراً انتقل إلى العرب. علماً أن الفارابي لم يطّلع على أدبيات الكلدانيين أو المصريين حول هذا الموضوع، أو أنه لم يكن يثق بما أُدرج تحت هذا الاسم في زمانه. (فلم يعرف، مثلاً، ما إذا كانت الحكمة المنسوبة إلى الكلدانيين والمصريين تعني «هذا العلم [النظري]» أو «العلوم الأخرى»). فالأدبيات الوحيدة التي عرفها، والمتضمِّنة عبارة هذا العلم، كانت باللسان اليوناني، والسرياني، والعربي. ولكي يجد الاستخدامات الأقدم لاسم «العلم»، كان عليه العودة إلى اليونانيين («الذين لم يزل عندهم هذا العلم»). وبالنسبة إلى الفارابي، يُعَدُّ اليونانيون أفضل سلطة في هذا المجال، لسببين: الأول هو امتلاكهم هذا العلم، والثاني هو وجود الأسماء التي تنطبق عليه، عندهم، ومعرفتهم ما تعنيه هذه الأسماء.

في الجزء الثالث، يوسِّع الفارابي معنى العلم ليشمل الأنواع الثلاثة الأخرى، إلى جانب العلم النظري، كما يوسِّع وظيفة العلم لتشمل الدور المدني، إلى جانب الدور المعرفي. وهنا، يدافع عن كل ذلك باعتباره المعنى الأصلي للعلم والوظيفة الأصلية له عند «الذين عندهم هذا العلم من اليونانيين». والاسم الأول الذي أطلقه هؤلاء على هذا العلم هو «الحكمة على الإطلاق» و «الحكمة العظمى»؛ وسمّوا اقتناءها العلم. وكان لديهم اسم يوناني خاص، وهو «الفلسفة»، للدلالة على الحالة العلمية للعقل؛ ولكن ما كانوا يعنونه بالفلسفة هو حب الحكمة العظمى. ومن يمتلك هذه الحكمة لا يُسمى عندهم «عالِماً»، بل «فيلسوفاً»، ومعنى هذا الاسم هو محب الحكمة العظمى. وهكذا يتحول الفارابي في تفسيره هذه الأسماء منتقلاً من «العلم» إلى «الحكمة» و «حب الحكمة»، إلى الفلسفة والفيلسوف. وأخيراً، يُخبرنا بوجهة نظر الفلاسفة اليونانيين، أو برأيهم، حول موضوع هذا الحب، وهو الحكمة العظمى

(التي تتضمن بالقوّة الفضائل كلَّها)، كما يخبرنا بالأسماء التي تطلق على هذه الحكمة («علم العلوم» وما إلى ذلك)، ويشرح ما الذي يعنونه بمثل هذه الأسماء.

والنتيجة التي نصل إليها، هي أن الفارابي ليس مجدّداً. فالمجدِّدون هم أولئك الذين يقصرون معنى العلم على العلم النظري فقط. ومهما كان معنى هذا القصر، فإنه ينحرف عن المعنى الأصلي «للحكمة» و «للفلسفة». فإذا نظرنا إلى هذه المسألة من ذلك المنظور الأصلي والأوسع، وجدنا أن تفحص العلم النظري وحده لا يُشكّل بحثاً عن الحكمة العظمى، وأنّ الفلسفة التي تحصِّل العلم النظري، من دون امتلاك القدرة على تعليم الكثرة وتشكيل طبعها، تُعدّ فلسفة غير كاملة. إذاً، إن فكرة الفارابي عن العلم، والحكمة، والفلسفة هي الفكرة الأصيلة، وهي أيضاً الفكرة التامة، والأكثر اكتمالاً.

ومقارنةً مع ما سبق، فإن مفهوم العلم باعتباره مجرد علم نظري، هو ابتكار ومفهوم جزئي وناقص. فمن هذا المنظور الجزئي، لا يحتاج الفيلسوف إلى أن يكون رئيساً أوّلاً؛ ولكن إذا أراد المرء استعادة المفهوم الأصيل، وغير المقيّد، للفيلسوف (أي فكرة الفيلسوف المطلق)، عندها ستعني كلمتا «فيلسوف» و «رئيس أول» الشيء نفسه. إضافةً إلى ذلك، وبالعودة إلى الاستخدام الأصيل للأسماء، نسترد، بالتلازم مع معنى «الفلسفة» الأقدم، والأكثر ثقةً، وغير المقيّد، معنى الملة، وذلك بالنسبة إلى القدماء، وإلى العلاقة بين الفلسفة والملة، والتي تجد أسمى تعبير عنها في نشاط الفيلسوف ـ المشرِّع. وأخيراً، إن استعادة الأسماء اليونانية الأصلية: «الحكمة»، و«العلم»، و«الفلسفة» تعلّمنا، ليس فقط المعاني الأصلية لهذه الأسماء والعلاقة فيما بينها، بل أيضاً كيف تشير أسماء مختلفة إلى أوجه مختلفة من الشيء نفسه، أي كيف تمكننا من رؤية كيفية إشارة هذه الأسماء لأشياء منفصلة عندما نفكر، فقط، في المغزى المحدَّد للأسماء، وفي أن اكتشاف معناها الحق يكون باستعادة مغزاها غير المشروط وغير المحدّد. مثلاً، تعني كلمة «مشرِّع» اكتشاف الظروف الخاصة التي يمكن ضمنها البحث عن السعادة من قبل اجتماع مدني خاص.

ولكن هذا يفترض أن المشرِّع يعرف ما هي السعادة، أو أنه اكتسب الفلسفة. وقد اكتسب اسم «الفلسفة» مغزى يقيِّده بالفضيلة النظرية. ولكن وجود الفضيلة النظرية بعد أن تصل إلى اكتمالها الأخير، يتطلب حضور الفضائل الأخرى غير النظرية، أيضاً.

فاسم «ملك» يعني السلطة المطلقة، ولكن امتلاك السلطة المطلقة يعني، أيضاً، القدرة الداخلية للفكر، والفضيلة، والصناعة. كما أنَّ اسم «إمام» (الذي يرد كثيراً في الأقسام 18. 29 و40) يعني، في اللغة العربية من يُؤْتَمّ به ويُتَقبَّل كمرشِد، ولكن لكي يُتَّبَع ويُقبل من دون شرط أو قيد، يجب عليه امتلاك الهدف الرسمى، والعلم، والفضيلة، والصناعة. والفارابي يعود إلى المعنى الأصلي لكلمة «علم»، ليس فقط ليسوِّغ طريقته الخاصة في استخدام الاسم، أو لاستعادة المعنى الأصلي «للحكمة» و «الفلسفة»، بل ليستعيد الطريقة التي كان يمكن للفلاسفة اليونانيين (القدماء) أن يفكروا فيها بهذه الأسماء (كاسم إمام مثلاً)، التي لم تكن معروفةً لهم، بل كان يجب البحث عن معناها «وفقاً للّغة العربية».

هذا هو إذاً، على ما يبدو، الموضوع المباشر للجزء الرابع: تدريب المخاطَب على طريقة تجاوز المغزى المقيَّد للأسماء. ونحن نجد عند الفارابي أربع حالات يتكلم فيها مباشرة مع مخاطِبهِ، وثلاث حالات يستخدم فيها صيغة «فليكن واضحاً لك»، في الحالة الثالثة من الحالات الأربع الأولى، والحالة الثانية من الثلاث الأخيرة، يأمر الفارابي من يخاطبه بأن يتعلم أن المعنى المنطقي، والمجرّد، أو المحدود لألفاظ «الفيلسوف»، «الرئيس الأول»، «الملك»، «المشرِّع»، و «الإمام» هو نفسه لجميع هذه الأسماء (الأقسام (58, 43.18-19). كما يلمِّح أيضاً إلى من يخاطبه، أنه يستطيع تعلُّم الوحدة الكامنة في هذا التنوع من العبارات:

«وأية لفظة ما أخذت من هذه الألفاظ، ثم أخذت ما يدل عليه كل واحد منها عند جمهور أهل لغتنا، وجدتها كلها تجتمع في آخر الأمر في الدلالة على معنى واحد بعينه». (التشديد للكاتب، الأقسام و2. 44 ـ 19. 43 و58).

وهكذا، لا يستطيع المخاطَب أن يتعلم ما يطلبه منه الفارابي بمجرد اعتماد الألفاظ نفسها، بل فقط عندما يذهب أبعد من ذلك ليجد ما تعنيه للناس الذين يتكلمون لغتنا. فلو لم ندرك مشكلة اللغة والموقع المركزي الذي تحتله في هذا الجزء من المصنّف، وأيضاً حقيقة أن هذه هي المرة الوحيدة (إذا وضعنا خاتمة المصنف جانباً) التي يحيل فيها الفارابي إلى الـ «نحن»، لما كنا رضينا بالمعنى اللغوي الظاهر للغتنا ـ العربية، وهي اللغة التي يتحدث بها الفارابي ومن يخاطبه. ولكن الفارابي يشرح مباشرة قبل هذا الأمر، معنى الإمام «في لغة العرب» ويقول عنه: «إنما يدلّ على مَنْ يؤتَمّ به ويُتقبل». ثم يستمر في شرح كيف يجب على المرء أن يفهم هذا التعريف: إذ عندما يُرفع التقييد المُتضمَّن في مغزى هذا الاسم، عندها سوف يعني لفظ إمام الشيء نفسه الذي يعنيه لفظ «فيلسوف»، علماً أن مغزى الأخير ليس بالتأكيد، «وفقاً للسان العرب».

بالإضافة إلى ذلك، فإن اسم «فيلسوف» هو اسم يوناني وليس اسماً عربياً. وقد عمل الفارابي جاهداً ليشير إلى أهمية استعادة المعنى اليوناني الأصلي لأسماءٍ «كالعلم» و «الحكمة»، بحيث لم يعد باستطاعته أن يطلب من مخاطِبه أن يقبل مغزاه المتداول بين من لا يتكلمون اليونانية، وكأنّهم السلطة الأخيرة التي تقرر معنى اسم «فيلسوف». إذ لا يستطيع هؤلاء أن يحدسوا عند النظر في كلمة فيلسوف أنها تعني «المحب والمؤثر للحكمة العظمى»، والتي هي، وفقاً لما يقوله الفارابي، المعنى الموثوق الذي أُعطي للاسم اليوناني من قِبل أولئك اليونانيين الذين يمتلكون العلم الأسمى. وبالطريقة نفسها، لا يمكن للغتنا أن تعبّر عن المعنى اليوناني، لأن اسم إمام ليس كلمةً يونانيةً. ورغم أن الفارابي يذكر أن التعبير عن هذا العلم الأسمى كان «باللسان اليوناني»، فإنه لم يشرح البتة، معنى أي اسم وفقاً للسّان اليوناني، بل وفقاً «للذين عندهم هذا العلم من اليونانيين». وهاتان المجموعتان ليستا متشابهتين؛ ففي اللسان اليوناني، مثلاً، يعني لفظ «فيلسوف» المرء الذي يحبُّ الحكمة ويبحث عنها، بينما الذين عندهم هذا العلم من اليونانيين «يعنون به إيثار الحكمة الأسمى ومحبتها».

وفي شرحه لمعنى إمام، الذي يذهب إلى أبعد من معنى الاسم «في لسان

العرب»، لا يبحث الفارابي عن مغزى الاسم وفقاً للّسان اليوناني، بل يتبع ما يذهب إليه «الذين عندهم هذا العلم من اليونانيين»، والذين يُعطون للأسماء اليونانية معاني أبعد من المعنى الشائع للعبارات موضع التساؤل. إذاً، ليست لغتنا يونانية ولا عربية، بل هي لغة «الذين عندهم هذا العلم»، سواء كانوا يونانيين أو عرباً. وليست هي، أيضاً، لغة الفارابي ومخاطبَه، إذ نكتشف أن المخاطَب هو مبتدىء في هذه اللغة، فهو مأمور بأن يتعلمها، علماً، أن النفور الحاصل بين الفارابي ومخاطِبه، والذي يصل ذروته في الجزء الثالث، لا يُزال هنا من خلال قاسم مشترك (اللسان العربي)، إذ يقدم الفارابي موعظةً تَعِدُ المخاطَب بإمكان الانضمام إلى الاجتماع الجديد، الذي لم ينتمِ إليه بعد، شرط أن يتعلم لغته، لأنه فقط عندما يتعلم هذه اللغة الجديدة يستطيع أن يعرف المعنى الحق «للفلسفة»، و «التشريع»، والملّة، وأن مجرد معرفة العلم النظري هي علامة على الفلسفة الزائفة، والباطلة، والكاذبة.

ورغم أن الفارابي لا يذهب أبعد من ذلك في تعيين هوية اليونانيين أو القدماء الذين تكلموا هذه اللغة، إلّا أن هنالك شخصية بارزة تلعب دوراً هاماً في هذا الجزء، وتجسّد، على ما يبدو، السلطة التي يبني الفارابي على أساسها إعادة تأويله لمعنى «العلم». ففي مصنف تحصيل السعادة، يتميز أفلاطون بكونه الفيلسوف الوحيد الذي يُذكر اسمه في النص، إذ يُذكر اسمه لأول مرّة في الجزء الثالث، عندما يتكلم الفارابي عن تربية الأئمة والملوك ودورهم المدني، فيحيل القارىء إلى شرح أفلاطون (في الجمهورية) للخطوات التي يجب على هؤلاء أتّباعها عند دراستهم العلوم واكتسابهم العادات الطَبْعية، منذ طفولتهم إلى أن يصبحوا الرؤساء الأوائل للمدينة (الأقسام 7. 30 و40). ورغم أنه من الواضح أن أفلاطون هو السلطة الرئيسة في هذا الجزء بكامله، إلّا أنه لا يظهر باعتباره الشخصية الأساسية البارزة في تحصيل السعادة، إلّا بعد إحالة الفارابي إلى القدماء ووجهة نظرهم حول العلاقة بين الفلسفة والملّة، إذ يحيلنا إلى ما فعله أفلاطون في الطيماوس، باعتباره نموذجاً لإنتاج صور حسيّة للأشياء المعقولة (5. 41 و55). إذ يُقال إنّ نشاط صنع الصور هذا هو ميّزة الملّة

بالتعارض مع الفلسفة التي تعرض تفسيراً برهانياً للأشياء ذاتها[6]. بعد ذلك، في المناقشة الختامية المتعلقة بالتمييز بين الفيلسوف الحقّ والفيلسوف الباطل، يحيلنا الفارابي، مرة ثانية، إلى تفسير أفلاطون في الجمهورية للمؤهلات التي يجب على طالب العلم النظري أن يمتلكها لكي لا ينتهي كفيلسوف زور، أو كفيلسوف بهرجة، أو كفيلسوف باطل. (الأقسام 18 ـ 17. 35 و61). وفيما يتعلق بالأمر نفسه، يحيلنا، مرة ثانية، إلى «نار [شمس] أرقليطس» الذي يذكره أفلاطون (في الجمهورية) لكي يوضِّح كيف أن ضوء العلم النظري، الذي يتعلمه فيلسوف الزور الذي يفتقد المؤهلات الطبيعية، والفيلسوف البهرج الذي يفتقر إلى العادات الصحيحة، يخمد كلّما تقدموا في العمر. (الأقسام 2. 46 و61).

والآن، إذا تفحّصنا هذه الإحالات الأربع إلى أفلاطون، نرى أنها تتعلق حصراً بالتربية الصحيحة لفلاسفة المستقبل، وبالعلاقة بين الفلسفة والدين، فهي تحيل إلى اثنين في مصنفات أفلاطون، الجمهورية و الطيماوس، وهما، أيضاً، المصنّفان الوحيدان المذكوران في تحصيل السعادة. فما يفعله أفلاطون في الطيماوس يُعرض كنموذج لفعل محاكاة أدّى إلى ما أسماه القدماء «ملّة». أما ما يذكره في الجمهورية، فيُعرض كتفسيرٍ معياري لتنشئة الفيلسوف الحقّ وتربيته.

وفي كتاب الجمهورية، يحدد أفلاطون، وفقاً للفارابي، ما ينبغي على طالب العلم النظري أن يقوم به، لكي لا يتحول إلى فيلسوف باطل، أي «أن يكون صحيح الاعتقاد لآراء المِلَّة التي نشأ عليها، متمسكاً بالأفعال الفاضلة التي في ملّته غير مخلٍّ بكلّها أو بمعظمها». (الأقسام 7 ـ 6. 45 و60). وهذا العرض للقضية غامض بشكل جلي. مع ذلك، وبناءً على هذا العرض، لا يمكن لطالب العلم النظري أن يُعَدَّ فيلسوفاً حقّاً إذا تجاهل آراء ملتِهِ وأفعالها، أو إذا تابع دراسته للعلم النظري مهملاً، إهمالاً تاماً، الاجتماع الديني الذي يعيش فيه.

---

(6) هنالك شخصية غامضة (6. 41) يُقال إنها مثَّلت المادة بجهنّم، أو بالظلام، أو بالماء، ومثّلت العدم بالظلام. ولا يذكر الفارابي اسم هذا النبي المجهول الاسم، ولكن الاقتراح القائل إنه قلّد أفلاطون يتعزز بالإشارة إلى أن «الفلسفة تتقدم بالزمان المِلّة» (12. 41).

وهنا، إذا تذكّرنا أنّ إحالات الفارابي إلى أفلاطون قد ظهرت بعد تخلّي الأول عن الأساس المشترك الذي كان يمكنه أن يحيل، استناداً إليه، إلى نفسه وإلى مخاطبيه، في تحصيل السعادة، باعتبارهما الـ «نحن». وإذا تذكرنا أن أفلاطون هو الوحيد، من بين أولئك الذين يتكلمون لغتنا، والذي يُذكر هو ومصنفاته بالاسم من قِبل الفارابي، عندئذٍ نبدأ بإدراك اللزوم المنطقي الظاهر لهذا التغيّر في الموقف تجاه المخاطَب، إذ يحيله الفارابي إلى أفلاطون باعتباره السلطة التي يمكن أن تدعم إعادة تقييم المخاطَب لوضع العلم النظري. فإذا كان هذا الأخير يرغب في أن يصبح فيلسوفاً حقاً، وليس مجرد طالب للعلم النظري أو فيلسوف باطل، فسوف يتوجب عليه تعلّم لغة أفلاطون ـ أي ما يفعله أفلاطون ويقوله في الطيماوس و الجمهورية.

إن الحجة المعروضة في الجزء الرابع، خصوصاً لجهة التأكيد على تربية الملك ـ الفيلسوف الآتي مستقبلاً، والعلاقة بين الفلسفة والمِلَّة، تحضِّرنا للموضوع الغالب في الملاحظات الختامية، وهو التمييز بين الفلسفة نفسها، والطرق المؤدية إليها، وبين الطرق التي يجب من خلالها إعادة بناء الفلسفة وإعادة تأسيسها، عندما تصبح ناقصة، أو عندما تنقرض (الأقسام 5 ـ 47.7 و63). ولكنها لا تحضرنا للتوكيد على أن الفلسفة التي وصفها الفارابي في الجزء الرابع، (وهو الجزء الوحيد الذي تظهر فيه كلمة فلسفة)، «إنما تأدت إلينا من اليونانيين؛ عن أفلاطون وعن أرسطو طاليس». (4 ـ 47,3 و65). علماً أن أرسطو لا يُذْكر في أي مكان آخر من تحصيل السعادة. ومع أنه لا يمكن الشك في أنّه السلطة الأساسية للطرق المنطقية وعلم الطبيعة، الموصوفة في الجزء الأول؛ إلّا أن الفارابي يتحاشى حتى ذكره بالاسم. وبالتالي، يقود الفارابي مخاطبَهُ إلى رؤية ذات ميزة أفلاطونية للعلم، ويؤجِّل ذكر الفلسفة إلى ما بعد ذكر أفلاطون، وإلى المكان الذي يستطيع فيه مساواة الفلسفة بوجهة النظر الجديدة للعلم التي تنشأ من المعنى الأوسع للفلسفة.

والحجة المعروضة في المصنف ككل، تصل إلى ذروتها، عن قصد، عند ذكر تربية الملك ـ الفيلسوف الآتي مستقبلاً، وفقاً للبرنامج الذي قدّمه أفلاطون

في الجمهورية، من جهة، وعند الإشارة إلى الأهمية الفلسفية لمسألة الملّة التي تجد حلّها في طيماوس أفلاطون، من جهة أخرى. ومع ذلك، وبعد أن نُقاد إلى هذه النتيجة، يؤكد الفارابي الآن، بطريقة لا لبس فيها، أننا نستطيع تعلُّم هذه الفلسفة من أرسطوطاليس أيضاً.

مع ذلك، يقدم لنا الفارابي عرضين منفصلين لفلسفة افلاطون وأرسطو، وللطرق المؤدية إليها وإلى إعادة انشائها. والفارابي يدعو هذين العرضين «فلسفة أفلاطون» و «فلسفة أرسطو»، على التوالي، ويُعلن عن نيّته عرض كل منها عرضاً منفصلاً (إن ثلاثية الفارابي، فلسفة أفلاطون وأرسطوطاليس، كانت تُعرّف أيضاً باسم الفلسفتين).

ومن دون الإشارة إلى الطريقة التي أصبحت فيها هاتان الفلسفتان الفلسفة التي وصفها في تحصيل السعادة، يعود الفارابي إلى مخاطبه ليطلب منه طلباً أخيراً (الأقسام 9. 47 و63): وهو أن يتعلم «من هذا» (أي من العرض السابق، من العرضين الآتيين المنفصلين، أو منها جميعها)، أن لأفلاطون وأرسطوطاليس غرضاً واحداً، وأنهما إنما التمسا إعطاء فلسفة واحدة بعينها. بعد ذلك، يُطلب من المخاطَب أن يذهب إلى أبعد مما قدمه الفارابي في هذه الثلاثية، وأن يبحث عن البيّنة التي تتعلق بوحدة غاية أفلاطون وأرسطو، ووحدة هدفهما. إذاً، يقود الفارابي مخاطِبه إلى الفلسفتين، وينتهي بالإشارة إلى غايتهما وهدفهما، ولكنه لا يريه إياهما، لأن على المخاطب أن يجدهما بنفسه. والمساعدة الوحيدة التي يقدمها له الفارابي في هذا المجال، عبارة عن عدد. فتحصيل السعادة يبدأ بالعدد أربعة، ويجرّ المخاطب جرّاً إلى العدد اثنين، ويطلب منه أن يبحث بنفسه عن العدد واحد. والثلاثية تبدأ بتحصيل السعادة باعتبارها الجزء الأول، يليها الفلسفتان «الاثنتان» في الجزءين الثاني والثالث. ولكن يوجد جزء «رابع» غير مكتوب يُطلب فيه من المخاطب أن يفتش عن الغاية المشتركة والهدف المشترك للفلسفتين. ويُشار إلى هذا الجزء الرابع، مرة ثانية، في بداية الجزء الثالث، حيث تُدرج مجموعة جديدة من أربعة أشياء، يتم التذكير بها في الملاحظات الختامية للثلاثية.

وكل هذا يبدو مبهماً. إذ لا نجد جواباً مباشراً للصعوبات التي تطالعنا عند قراءة ملاحظات الفارابي الختامية، وذلك عندما تُعدُّ هذه خاتمة لتحصيل السعادة، وليس كمرحلة انتقالية إلى الجزءين الآخرين من الثلاثية. مع ذلك، إذا كنا نهتم بغرض الفارابي وهدفه، يجب أن نباشر بدراسة الجزءين الثاني والثالث، حيث يختبىء الفارابي خلف أفلاطون وأرسطو، لكي نرى ما إذا كانا يلقيان ضوءاً ما على الجزء الأول، عندما يعرض تفسيره الخاص للطريق المؤدية إلى فلسفتهما. ورغم أن الملاحظات الختامية تطرح أسئلة أكثر مما تستطيع الإجابة عنها، فهي مفيدة لاعتبار حاسم، إذ تُبطل النتيجة التي يبدو أن كل خطوة في تحصيل السعادة تقود إليها، والتي يبدو أن الحركة السطحية للحجة تقدم لها دعماً هائلاً، وهي أن الفارابي يقود مخاطبه بعيداً عن فلسفة أرسطو، ويدفعه باتجاه فلسفة أفلاطون. وقد أصبحنا نعرف الآن أن هذا المصنّف مصمَّم ليقود المخاطَب إلى فلسفتي أرسطو وأفلاطون على حدٍّ سواء؛ وأنه بحاجة إلى تفسير فلسفة أرسطو، تماماً كما هو بحاجة إلى تفسير فلسفة أفلاطون؛ وأن هدف المصنّف هو تدريب المخاطب على فهم تفسير الفارابي لفلسفة أرسطو أيضاً، وليس فقط لفلسفة أفلاطون. فلماذا التزم الفارابي بالصمت التام حول فلسفة أرسطو حتى اللحظة الأخيرة؟ لأن أرسطو الذي لم يُذكر في البداية، في تحصيل السعادة، هو أرسطو الذي يقودنا إلى افلاطون. ولكن أفلاطون سوف يُحدِثُ أرسطو آخر «يرى كمال الإنسان كما يراه أفلاطون وأكثر».

الفصل التاسع

حول نقطة انطلاق أرسطو

يُعَدُّ مصنّف فلسفة أرسطوطاليس الجزء الأخير من ثلاثية بعنوان فلسفة أفلاطون وأرسطوطاليس. تبدأ هذه الثلاثية بمصنف تحصيل السعادة، يليها فلسفة أفلاطون، وتُختتم بفلسفة أرسطوطاليس. علماً أن العنوان الكامل لهذا الجزء الأخير هو: فلسفة أرسطوطاليس، أجزاء فلسفته، ومراتب أجزائها، الموقع الذي بدأ منه والواحد الذي وصل إليه.

في مصنف تحصيل السعادة، يبدأ الفارابي بتعداد الأشياء الإنسانية التي تُحصّل بها الأمم السعادة، وكذلك أهل المدن، وينتهي بتفسير للملّة والفلسفة، ويختم بالقول إن الفلسفة التي كنّا نتكلم عنها في تحصيل السعادة، «إنما تأدَّت إلينا» من أفلاطون وأرسطو، كما يدعو المخاطَب إلى أن يوضح لنفسه وحدة الهدف والغاية من فلسفتيهما. مع ذلك، لا نجد أن أفلاطون، أو أرسطو، أو الفارابي يوضّح لنا ما هو الهدف أو الغاية، في مصنفي فلسفة أفلاطون أو فلسفة أرسطو. إلّا أننا نجد الكثير من الإشارات، في كل من العناوين، وفي الترتيب الداخلي لفلسفة أفلاطون وفلسفة أرسطو، إلى إمكان البحث عن الهدف والغاية من ترتيب تفحصاتهما، وكذلك في العلاقة بين الأجزاء الثلاثة من الثلاثية. رغم ذلك، فإن تفسير الفلسفة الذي يُعرض في تحصيل السعادة ليس التفسير الأول للفلسفة الحقة، كما فهمها الفارابي، بل هو آخر تفسير من التفسيرات الثلاثة

لتلك الفلسفة نفسها، وهذا صحيح، بالطبع، بالمعنى الزمني. ولكنه صحيح، أيضاً، بمقدار ما نجد أجزاء كبيرة من تحصيل السعادة غير مفهومة من دون فلسفة أفلاطون وفلسفة أرسطو. وبالمثل، نجد

إن العلاقة بين فلسفة أرسطو وفلسفة أفلاطون هي علاقة غامضة، إذ يأتي مصنف أرسطو بعد مصنف فلسفة أفلاطون، مفترضاً وجهة نظر هذا الأخير حول الكمال الإنساني. مع ذلك، يُقرر أرسطو كما يعرضه الفارابي أن يبدأ من نقطة سابقة لتلك التي بدأ منها أفلاطون. لذلك، يجب أن نولي بعض الانتباه لمغزى نقاط الانطلاق الثلاث، في الثلاثية، وللعلاقة فيما بينها.

إن التفسير الوحيد من التفسيرات الثلاثة للفلسفة الذي لا يعرضه الفارابي باعتباره معتمداً على التفسيرين الآخرين، هو التفسير المعروض في فلسفة أفلاطون. لذلك، يمكن القول إن التفسير الأول للفلسفة الحقّة، أو تفسير بدايتها، كما فهمها الفارابي، هو تفسيره للفلسفة التي قدّمها أفلاطون. ولكنه ليس تفسيراً للبداية التاريخية للفلسفة: إذ إن العرض المستقل للفلسفة السابقة لأفلاطون، بالمعنى الواسع، لا يُعَدُّ ضرورياً لفهم فلسفته.

أما فيما يتعلق بسقراط، فلا نجد سوى القليل عنه في فلسفة أفلاطون. ولكن الفارابي لا يبدأ بسقراط أو بالفلاسفة الذين سبقوه (بارمنيدس، مثلاً)؛ لأن هؤلاء يدخلون ضمن فلسفة أفلاطون، بمعنى أن هذا الأخير يتفحص مواقفهم ويعرضها ضمن أجزاء فلسفته ومراتب تنظيم هذه الأجزاء. إذ يؤكّد الفارابي أن فلسفة أفلاطون، أو تفحصاته، تغطي كل العلوم والصناعات وأساليب الحياة المعروفة عموماً في الأمم والمدن. ورغم أن فلسفة أفلاطون ليست مجرد بداية للفلسفة، ولا هي، بالتأكيد، بداية كل الصناعات النظرية والعملية، إلّا أنها تضمّ كل الفلسفة وكل الصناعات النظرية والعملية المعروفة عموماً بين الأمم والمدن؛ إنها البداية الأكثر شمولاً للفلسفة التي وصلت إلى الفارابي. وهي، أيضاً، الفلسفة التي تشكل كُلّاً يمكن التعرف إلى أجزائه وإلى النظام التراتبي بين هذه الأجزاء. إنها بداية ونهاية. إنها المركز الذي يدور حوله مصنّفا تحصيل السعادة وفلسفة أرسطو، والذي يستمدان منه مغزاهما.

وفي حين بدأ الفارابي مصنف تحصيل السعادة بتعداد الأشياء الإنسانية التي بها تحصل الأمم وأهل المدن على السعادة في الحياة الدنيا والسعادة القصوى في الحياة الآخرة، يبدأ أفلاطون كما يعرضه الفارابي بإخضاع تفحّص السعادة لتفحّص كمال لإنسان، من حيث هو إنسان، وكذلك إخضاع سعادة الإنسان الاجتماعية أو المدنية للسعادة المرتبطة بالكمال الأخير للإنسان، أو للسعادة التي تبدأ من هذا الكمال. أما الأسئلة المتعلقة بالحياة العملية (الفضائل) والسياسية، فتظهر كأسئلة ضمن هذا الإطار. فبالنسبة إلى أفلاطون الفارابي، تقوم سعادة الإنسان على علم مروم وعلى طريقة مرومة في الحياة (فلسفة أفلاطون، الأقسام 4 ـ 1). وهذا يعني أن العلم المروم، وحده، ليس كافياً لتحقيق الكمال الإنساني. ففي مصنف تحصيل السعادة نجد أنّ التمييز بين الفضائل النظرية، من جهة، والفضائل الفكرية، والفضائل الخلقية، والصناعات العملية، من جهة أخرى، ينبع من هنا، (الأقسام 22ff). إذاً الفضائل النظرية (العلوم النظرية والكمال النظري) ليست كافية، ولكنها غير كافية من أجل ماذا؟ يقترح مصنف تحصيل السعادة (الأقسام 21) الإجابة الآتية: إنها غير كافية لتحصيل السعادة القصوى بواسطة أهل المدن والأمم. أما مصنف فلسفة أرسطو فلا ينهمك في هذا السؤال.

ومن الصحيح أن أفلاطون الفارابي يقول الكثير عن الطريق المرومة في الحياة ـ تلك الخاصة بالفيلسوف أو المعلِّم، وتلك الخاصة بالكثرة، والعلاقة بينهما ـ لكنه يخبرنا القليل جداً عن مضمون العلم المروم. مع ذلك، فإن أفلاطون الفارابي هو الذي يعرِّف العلم المروم باعتباره العلم الذي يبحث في جوهر كل واحد من الموجودات أو كل واحد من الموجودات الطبيعية والإلهية (فلسفة أفلاطون، الأقسام 33 و3)؛ وأفلاطون هو الذي يطرح مسألة ما إذا كان هذا العلم ممكناً ويقدم حلاًّ لها (فلسفة أفلاطون، القسم 5). وهو سؤال يعتمد عليه كامل المشروع الفلسفي، وفقاً للفارابي (أنظر التمييز بين اليقين، والاقناع، والظن في بداية (تحصيل السعادة، الأقسام 3 ـ 2)؛ كما يتساءل عمّا إذا كان العلم يتحصّل عرضاً، أو بالفطرة وحدها، أو بالتفحّص والدراسة

والتعلم، التي تستخدم صناعةً ما، أو قدرةً ما مبنية على صناعة (فلسفة أفلاطون، القسم 6، وتحصيل السعادة، القسم 5.4 ff). إذاً، يحتل أفلاطون المقام الأول في هذه الفلسفة، ويضع إطارها، ويطرح السؤال عن إمكان الفلسفة والطريق الممكنة المؤدية إليها، كما يتفحص الفلسفة كمشكلة، ويدافع عنها ضدّ الشكوك التي تُطرح حولها. كما يشرح معنى أن يكون الإنسان فيلسوفاً وأن يُمَيَّز عن الكثرة غير الفلسفية. وأخيراً، هنالك التفحصات الأفلاطونية عن الفنون النظرية والعملية وأساليب الحياة (فلسفة أفلاطون، الأقسام 18 ـ 7) التي تجد سبيلها إلى الواقع، قبل أن يزودنا أفلاطون نفسه بالصناعة النظرية الحقة وبالصناعة العملية الحقة. أي أن أفلاطون هو أول من يتفحّص ما يُسمى في فلسفة أرسطوطاليس (الأقسام 4 ـ 3. 84 و14) «الأشياء التي تعيق طريق» العلم اليقيني.

لهذه الأسباب، يعرض الفارابي تفحصات أفلاطون «باعتبارها مستقلة بالكامل عن تفحصات الفلاسفة السابقين» (Strauss 1945, 4 n. 7). أما علاقة أفلاطون بمن سبقه ـ سواء لجهة رفضه آرائهم، أو لجهة تبنيها كلياً أو جزئياً ـ فيعرضها الفارابي في سياق شرحه لكتابات أفلاطون نفسها؛ فقد اعتبر أن هذه الكتابات كافية لفهم الفلسفة التي زوّدنا بها. أكثر من ذلك، نجد أن الفارابي «يعرض أفلاطون كإنسان كان عليه أن يكتشف، وحده، المعنى الجوهري للفلسفة، ملمِّحاً بذلك إلى عدم وجود أسلاف له من الفلاسفة، أيّاً كانوا». (Strauss، 1945، 20، والهامش 46 [الإحالة في هذا الهامش هي إلى الأقسام 19 و37]).

في هذا المجال، نجد أن حال فلسفة أرسطو مختلف إلى حدّ ما في مصنّف فلسفة أرسطو. فكتابات أرسطو والفلسفة المعروضة فيها تفترض مسبقاً فلسفة أفلاطون كما عُرِضت في مصنف فلسفة أفلاطون. وهذا يتضح في التسلسل الفعلي للعرض ـ أولاً أفلاطون، ثم أرسطو ـ وأيضاً في الجملة الأولى من فلسفة أرسطو، حيث يقال إنّ أرسطو يتفق مع أفلاطون حول الموضوع الموجِّه لفلسفة الأخير: وهو ما يكوِّن الكمال الإنساني. وهكذا، لا

يمكن للمرء أن يبدأ بأرسطو، فخلافاً لأفلاطون، لا يشكل أرسطو بداية فلسفية. إضافة إلى ذلك، وكما قال الفارابي، لا تتضمّن كتابات أرسطو فلسفة كل السابقين له، ما يعني أنها لا تتضمن فلسفة أفلاطون، على الأقل ليس بشكل كافٍ، وهذا هو الجانب الأكثر أهمية في هذا المجال. ولو لم يكن الأمر كذلك، لكان الفارابي تجاهل أفلاطون، معتبراً أن كل الفلسفة التي وصفها في تحصيل السعادة، رغم صدورها أصلاً عن أفلاطون، مُتَضمَّنة بشكل مناسب ووافٍ في كتابات أرسطو، وإلّا لكان باستطاعة الفارابي. تجاهل كتابات أفلاطون، والقول إنّ كلّ الفلسفة التي يصفها في تحصيل السعادة، رغم إمكان صدورها عن أفلاطون، هي متضمَّنة بشكل كافٍ ومناسب في كتابات أرسطو، وإنه يمكن، بالتالي، الاستغناء عن أفلاطون.

ولم يكن الفارابي أرسطياً بهذا المعنى. على العكس من ذلك، عندما يتكلم عن نفسه، في مصنف تحصيل السعادة، نجده «يُخفي» أرسطو ويذكر أفلاطون فقط. ففي نهاية هذا المصنّف يؤكد أن الفلسفة التي كان يصفها قد وصلت إلينا من أفلاطون وأرسطو، وليس من أرسطو وحده. كما نجد أن تحصيل السعادة مبني بطريقة تجعل من عرض فلسفة أفلاطون، الذي يلي مباشرةً، أمراً طبيعياً ومفهوماً، لا يتطلب شرحاً ولا تسويغاً. ومن السهل فهم الطريقة التي يبدأ بها أفلاطون تفحصاته من خلال مصنفاته الفردية. أما في حالة أرسطو (الذي لا يُذكر حتى في فلسفة أفلاطون)، ومن جهة أخرى، فإن بداية عرض الفارابي له مرتبطة بما يقوله الأخير عن أفلاطون، وخصوصاً لجهة توافق أرسطو مع أفلاطون حول المسألة الأكثر أهمية، والأكثر بروزاً في الفلسفة، وهي ما يكوِّن الكمال الإنساني.

وهكذا، فإن السؤال الذي يبرز ليس: «لماذا يُذكر أفلاطون؟»، بل «لماذا يُذكر أرسطو؟» لذا، يحتاج إدراج أرسطو إلى تسويغ، وهذا التسويغ هو ابتعاد أرسطو عن أفلاطون بناءً على مطلبٍ أفلاطوني، والذي يفهمه أرسطو باعتباره الحاجة إلى اليقين والبرهنة. ولا يجد الفارابي شرحاً أو تبريراً كافياً لابتعاد أرسطو عن أفلاطون، في أيٍّ من كتابات أرسطو. إن أرسطو الذي يتكلم عنه

الفارابي (خلافاً لأرسطو الذي عرف الفارابي كتاباته)، يبدو متكتّماً فيما يخصّ ابتعاده عن أفلاطون وفي نقطة انطلاق فلسفته الخاصة. بدلاً من ذلك، كان على الفارابي أن يدقِّق في كل كتابات أرسطو لكي يفك ارتباطه بأفلاطون، ولكي يشرح ويسوِّغ ابتعاده عنه.

وقد نتج عن ذلك مقدّمة مطوّلة يُفسِّر فيها الفارابي سبب ابتعاد أرسطو عن أفلاطون ويسوِّغ إدراجه لأرسطو بالإجمال[1]. وهذا يتناقض تناقضاً حاداً مع فلسفة أفلاطون، حيث يُقدِّمُ أفلاطون نفسُه فلسفتَهُ ويسوِّغها (فلسفة أفلاطون، 19 ـ 1). أما أرسطو، في مقدمة الفارابي، فلا ينشغل، خلافاً لأفلاطون، في محاججة وجهات النظر البديلة الخاصة بإمكان العلم المروم أو بكيفية تحصيله، ولا هو ينشغل بمحاججة الصناعات النظرية المنافِسة؛ إيضاً، وخلافاً لأفلاطون، أيضاً، لا يهتم مباشرة بمصير سقراط، الذي لا يُذكر في فلسفة أرسطو. بدلاً من ذلك، كان اهتمامه الأول منصَبّاً على ما يفكر فيه كل واحد ويرغبه.

وللحفاظ على نقطة البداية هذه، يجد الفارابي أنه من الضروري إعادة بناء ما فكّر فيه أرسطو قبل كتابة مصنفاته، وهو يقوم بذلك قبل تقديم عرض لهذه المصنفات واحداً بعد الآخر، بدءاً من مصنف المقولات. (خلافاً لبورفيري (Porphyry)، الذي تعالج مقدمته لمصنف المقولات اللغة والمحمولات، يعرض الفارابي في مقدمته كلّ كتابات أرسطو المنطقية والطبيعية لأرسطو). إذاً، بالنسبة إلى الفارابي، ليست فلسفة أرسطو متمادّة (Coextensive) مع كتاباته، إذ تحتاج هذه الفلسفة وهذه الكتابات إلى مقدمة وخاتمة. لذلك، بدأ عرض فلسفته قبل عرض كتاباته.

والأمر لا ينتهي بعرض هذه الكتابات، وآخرها الميتافيزيقا. إذ لا يقول الفارابي في نهاية مصنف فلسفة أرسطوطاليس: «هنا تنتهي فلسفة أرسطوطاليس»، علماً أنه يورِدُ هذه الملاحظة في خاتمة مصنف فلسفة أفلاطون.

---

(1) أعني «بالمقدمة»، الجزء الذي يسبق عرض كتابات أرسطو والذي يبدأ بعرض مصنف المقولات، أي فلسفة أرسطوطاليس، 16 .72ـ5 .59 أو (الأقسام 3-1) وجزء من (4).

وإذا نظرنا الآن إلى العنوان مرةً ثانية، فسوف نلاحظ أن عبارتي «الموقف الذي بدأ منه» والموقف الذي «وصل إليه» غامضتان، وهذا ما لا نلاحظه في عنوان مصنّف فلسفة أفلاطون. إنَّ نقطة البداية التقليدية لكتابات أرسطو هي المقولات. ونقطة البداية هذه ليست واضحة بذاتها، لذا يقترح الفارابي شرحها. ويصحّ هذا أيضاً على الموقف الذي توصل إليه أرسطو، فلتوضيحه، أيضاً، يقترح الفارابي شرح ما أنجزه أرسطو في كتاباته.

مسألة الكمال الإنساني

يبدأ الفارابي مصنّف فلسفة أرسطو (الأقسام 7-59.5 ،1) بتأكيد توافق أرسطو واختلافه مع أفلاطون، على حدّ سواء: فهما يتفقان في الرأي حول الكمال الإنساني، فهو نفسه إلى حدّ كبير ولافت للنظر، لا بل إن أرسطو أكثر تشدداً، لجهة التمسك بالرأي الأفلاطوني حول الكمال الإنساني، من أفلاطون نفسه. ويتابع الفارابي: ولكن هذا (الرأي الأفلاطوني ـ الأرسطي فيما يخص الكمال الإنساني) ليس واضحاً بذاته، وليس من السهل شرحه ببرهان يقودنا إلى اليقين؛ لذلك ارتأى أرسطو وجوب البدء من نقطة تسبق تلك التي بدأ منها أفلاطون.

ويكرِّر الفارابي عبارة «رأي»، أو بالأحرى فعل «يرى» أو «يرتأي»[2]، عندما يتكلم عن التوافق حول مفهوم الكمال الإنساني، وكذلك عند الكلام عن عدم التوافق حول الموقع الصحيح الذي يجب البدء منه. فالرأي يمكن أن يكون حقاً إلى حدّ بعيد، ولكنه، كرأي، ليس حقاً بالضرورة. إذ يجب أن يُقابل بما هو واضح بذاته، أي بما لا يمكن برهنته أو بما لا نحتاج إلى برهنته، ولكن يمكن تأكيده من خلال الفحص (الجدلي)، كما يجب مقابلته بما يمكن شرحه أو جعله واضحاً بواسطة البرهنة ـ بدءاً بالأشياء الواضحة بذاتها، بشكل مطلق ـ والتي يمكن للمرء أن يحصِّل منها اليقين.

---

(2) ترد هذه العبارة خمس مرات في فلسفة أرسطو، (القسم 1). يرى (doxein) هو الفعل الذي تُشتق منه كلمة رأي (doxa)، (opinion)؛ وهي تعني ككلمة (doxein) «أن يُتخذ قرار».

إن أفلاطون الفارابي لم يعتبر وجهة نظره عن الكمال الإنساني واضحةً بذاتها. ويتضح هذا الأمر من حقيقة انشغاله بتفحصات متتالية إلى أن «أصبح من الواضح له» أن الكمال الإنساني هو علم خاص وطريقة حياة خاصة (فلسفة أفلاطون. (الأقسام 2-1) وإلى أن «حصّل» معرفة بما يكون عليه هذا العلم وهذه الطريقة (فلسفة أفلاطون، الأقسام 4-3 و5، البداية).

وليس هنالك من سبب يدعونا إلى الاعتقاد أن أفلاطون الفارابي قد فكّر أنه من السهل جعل الكمال الإنساني، كما كان يراه، واضحاً لنفسه وللآخرين، من خلال برهنة قد تُقدِّم معرفة يقينية به. والفارابي يُعلن أن وجهة نظر أفلاطون حول الكمال الإنساني أصبحت واضحة بالنسبة إليه (أي إلى أفلاطون)، وأن أفلاطون قد توصل إلى الجزءين المكوِّنين لهذا الكمال، أو أنه أدركهما وكان هو الذي زوّدنا بالصناعات التي توفّر لنا هذين الجزءين (فلسفة أفلاطون، 19). وقد اقترح أن الطريقة الوحيدة الكافية لتزويدنا بالعلم الذي نتوق إليه، والذي يُعدّ الأعظم من بين الكمالين الإنسانيين، وهي طريقة مختلفة عن الجدل، أي، وفقاً للفارابي، البرهنة المؤدية إلى اليقين (فلسفة أفلاطون، القسام 12)؛ الفارابي، الخطابة، 55). ولا يذكر الفارابي، أو يقترح، في أي مكان من فلسفة أفلاطون، فيما يتعلق بوجهة نظر أفلاطون حول الكمال الإنساني، أن أفلاطونه إنما توصل بنفسه إلى هذا الكمال، من خلال البرهنة، أو حاول شرحه في كتاباته من خلال البرهنة المؤدية إلى اليقين. (إن عبارات «اليقين» و «البرهنة» لا ترد في فلسفة أفلاطون). وفي الحقيقة، إن الفارابي لا يقول حتى إن أفلاطونه يشرح وجهة نظره حول الكمال الإنساني، بل يذكر، فقط، أنها أصبحت واضحة أو جلية بالنسبة إلى أفلاطون.

والآن، يبدو من غير المحتمل أن أرسطو كان حاسماً في تبنّي وجهة نظر أفلاطون حول الكمال الإنساني، فقط لأنها كانت قد أصبحت واضحة لأفلاطون أو بسبب سلطة هذا الأخير، فوجهة النظر هذه كانت قد أصبحت واضحة لأرسطو أيضاً، وكان هو، أيضاً، قد توصل إليها وأدرك في أعماق نفسه أنها وجـهة النظر الحقة حول الكمال البشري. على أي حال، يبدو أن

كون المسألة «واضحة له» (لنفسه)، الأمر الذي كان كافياً لأفلاطون، لم يكن كافياً لأرسطو. فهل السبب هو أن أرسطو هو مخترع «البرهنة» كصناعة تامة يمكن من خلالها القول إن البرهنة على ما هو واضح في ذاته، ومع ذلك صادق بالضرورة ودائماً، يكون مبرهناً بطريقة ترضي المرء نفسه كما ترضي الآخرين، على حدٍّ سواء؟ أو هل إن اختراع أرسطو صناعة البرهنة تعود، بالأحرى، إلى استيائه من واقع كون وجهة نظر أفلاطون حول الكمال الإنساني تبقى «غير مبرهنة»؟ ولكن، في مكان آخر من المصنّف، يقول الفارابي إن أفلاطون قد «أدرك طرق البرهنة»، من خلال موهبة طبيعية استثنائية، أي، «من دون أن يكون قد أسَّس القواعد العامة» لطرق البرهنة كصناعة طوّرها أرسطو (الفارابي، الخطابة، 55). ولكن حتى في هذه المرحلة المتقدمة (أي قبل أن نتعلم أي شيء عن البرهنة كصناعة)، يبدو أرسطو مهتماً بصعوبة البرهنة على وجهة نظر أفلاطون حول الكمال الإنساني، ومهتماً أيضاً بالسؤال عما إذا كان يجب إبلاغ الموضوع الأساسي الموجِّه لفلسفة أفلاطون (وللفلسفة، ببساطة، بالنسبة إلى أرسطو) باعتباره حقاً بالضرورة وإلى الأبد. وبالطبع، نحن لا نعرف لحدّ الآن ما إذا كان أرسطو سيبرهن في الواقع وجهة النظر هذه، وكذلك كيفية برهانه لها؛ فلغاية الآن، لا زلنا نتعامل مع «آراء» أرسطو أو مع ما «يراه». ولكن، من حيث الأساس على الأقل، يبدو أن ما يثير السؤال عن برهنة حقيقية ما وإبلاغها للآخرين ـ ما سيُعَدُّ، في نهاية الأمر، وجهة نظر أرسطو حول العلم الحق، أو «الحكمة» (الأقسام 19-7) ـ هو الرغبة في إبلاغ وجهة نظر أفلاطون (ووجهة نظره هو) حول الكمال البشري، بطريقة لا تجعل الآخرين يعتقدون أنها مجرد رأيٍ لأفلاطون أو لأرسطو.

بعدئذٍ، يتابع الفارابي (الأقسام 17-8، 59، 1) عرض الأساس الذي جعل أرسطو يقرر الانطلاق من نقطة سابقة للموقع الذي بدأ منه أفلاطون. وخلال هذا العرض، لا نجد أن أرسطو يتفحص الأشياء، بل هو ينظر حوله كي يرى كيف تقوم هذه الأشياء، بحيث يتراجع توافقه مع أفلاطون، فيما يخص الكمال البشري، إلى الواجهة الخلفية. فخلافاً لأفلاطون، لا يبدأ أرسطو بطرح

سؤال: «ما هو كمال الإنسان كإنسان؟»، ولا يقوم بتفحصه، أو تفحص أي سؤال آخر، بشكل خاص. حتى أن الأشياء التي يراها ويصفها ليست، في غالبيتها، ليست إنسانية على وجه التخصيص، بل هي أشياء يشترك فيها البشر مع باقي الحيوانات؛ ويبقى أن نرى كيف يمكن لنقطة البداية هذه أن تقود إلى الكمال الإنساني. على أي حال، وبشكل عام، يمكن للمرء أن يقول إنه، خلافاً لأفلاطون الفارابي، الذي أدرك مباشرة عدم كفاية الأشياء التي يسعى إليها غالبية الناس، ثم أدرك بنفسه ما يحتاج إليه المرء بدلاً من هذه الأشياء، أو بالإضافة اليها، خلافاً لذلك، بدأ أرسطو بوصف الأشياء التي يراها من دون أن يحكم عليها أولاً، كما لو كان الهدف الوحيد في ذهنه هو اكتشاف كيف يمكن لهذه البدايات البديهية، على مراحل ـ ومن دون وجود فلسفة (أو سقراط) تستحثّ الناس أو «تفسدهم»، أو تريهم الطريق ـ أن تدفع الناس في النهاية إلى طرح الكمال الإنساني. ويُظهر أرسطو كيف يصبح هذا السؤال ضرورياً وكيف تتم الإجابة عنه أو كيف يجب الإجابة عنه. وما لم يتّضح بعد هو ما إذا كانت نقطة البداية هذه، وهذه الطريقة في جعل السؤال ضرورياً، تؤثّر على السؤال نفسه بتحديد اتجاهه وميِّزته، وأخيراً ما إذا كان السؤال نفسه سيبقى ويثير الإجابة نفسها التي يدفعنا إليها السؤال الذي تفحَّصه أفلاطون الفارابي.

كبداية، يبحث أرسطو الفارابي في الأشياء التي لها أربع ميزات، وهي: (أ) أن تكون الأشياء «الأولى» التي يطلبها «جميع» الناس، (ب) أن يراها (يرتئيها) «الجميع» كخيرات مرغوبة، (ج) أن تكون «كما لو أنها» مرغوبة ومطلوبة «بالفطرة» مباشرةً (أو، منذ البداية)، (د). أن لا تكون مسبوقة، زمنياً، بأي مساعٍ «أخرى». ويرى أرسطو أن مثل هذه الأشياء هي أربعة، من حيث العدد: (1) الأجسام السليمة، (2) الحواس السليمة، (3) القدرة السليمة على معرفة كيفية تبيُّن الأشياء التي تؤدي إلى سلامة هذين الاثنين (الأول والثاني)، (4) القدرة السليمة على بذل الجهد الذي يقودنا إلى سلامة هذين الاثنين (الأول والثاني). ويبدو أن البندين الثالث والرابع، من بين الأشياء الأربعة، هما

أداتيان عندما يتعلق الأمر بسلامة البندين الأول والثاني، أي الجسم والحواس. أما المعرفة والكلام، فلا يأتيان في المرتبة الأولى بل يُشتقّان منها.

ثم يلي ذلك أوصاف وتفصيلات متنوعة للبندين الثالث والرابع. فالثالث هو معرفة «مفيدة ـ ضروررية»، أما الرابع، فهو عمل «مفيد ـ ضروري»، وهو أيضاً «مُفَضَّل قبل أي شيء آخر». ومن بين البندين الثالث والرابع، يُعدُّ الأخير أكثر من «مفيد ـ ضروري»؛ فهو أيضاً «مفضّل قبل أي شيء آخر»، أي قبل المعرفة. ففي البداية، فضَّل الناس العمل؛ العمل من خلال القيام بفعلٍ ما بدلاً من العمل من خلال الكلام. وهذا يعني أن الخيار الأول للوجود الإنساني، الذي لا شك فيه، هو فعل الأشياء؛ أن يعمل بالفعل، بدلاً من التفكير في ما ينبغي تفضيله أو تجنّبه. فالعمل المفيد ـ الضروري لا يتطلب تفكيراً ولا بحثاً. أكثر من ذلك، لهذا العمل (البند الرابع) ميّزتان ذُكِرتا للتوّ في كل الحالات الآتية، أي عندما:

(أ) يعمل الإنسان لوحده ومن أجل نفسه؛ وعندما يعمل من أجل نفسه ويعمل الآخرون من أجله؛ أو عندما يعمل من أجل نفسه ومن أجل الآخرين؛ و (ب) عندما يعمل الإنسان من خلال القيام بفعل، وهذا هو الفعل المفيد ـ الضروري الأول؛ أو عندما يعمل من خلال الكلام، وهذا هو الكلام المفيد ـ الضروري.

أخيراً، نواجه التأكيد الآتي: إنّ هذه الأشياء الأربعة التي هي في أفضل حال، لجهة سلامتها، «يمكن أيضاً أن تكون مفضّلة» (الأقسام 18-17 .59 .1).

ويجب أن نلاحظ أن كلمة «إنسان» (بدلاً من «كل الناس») ترد في البند الرابع فقط، بالترابط مع (أ) العمل «وحيداً»، أو العمل «وحيداً» ومع الآخرين، أي عندما يعمل الآخرون لأجله، أو عندما يعمل لأجل الآخرين أيضاً؛ وكذلك، بالترابط مع (ب) «الكلام»، وهو النشاط الوحيد الخاص بالبشر. علماً أن «الكلام» خاضع «للفعل»، أو، خلافاً «للفعل»، لا يُقال عنه إنّه مفضّل قبل أي شيء آخر. على أيِّ حال، فإن العمل من خلال الفعل، والعمل من خلال

الكلام، كما المعرفة في البند الثالث، هما، فقط، النوع المفيد ـ الضروري.

إضافة إلى ذلك، فإن «المفيد ـ الضروري» (ولا يرد في أيٍّ من الحالات الأربعة عبارة مفيد و ضروري») هو ذلك القسم من المفيد الذي يكون ضرورياً[3]. أمّا المفيد ـ الفاضل (وفقاً لأفلاطون)، فيُذكر في فلسفة أرسطو (الأقسام 1, 59. 18) فيما يتعلق بالأشياء الأربعة، ويقال إنّ هذا «يُمكن أن يُفضَّل» بدلاً من «إنه مفضّل» أو «مُفضّل قبل كل شيء» (الأقسام 14 ـ 59,13)، وهذا يعني أنه مُفضّل من قِبل البعض بدلاً من الجميع، أو ليس قبل كل شيء، أي أنه يُفضَّل أحياناً أو بعد تلبية حاجات أخرى. وهكذا، لا نجد أنّه حتى الحالة الفاضلة أو الفضلى للأجسام، أو الحالة الفاضلة أو الفضلى للحواس، تكون مفهومةً للجميع على أنها خيرات (59,8)؛ فهي مفضّلة فقط من قِبل البعض، وفقط بعد أن تلبّي ما هو «مُفضَّل قبل كل شيء». (هذا التفضيل الإضافي هو أفق العلم العملي في (الأقسام 3, 60.20-61.21)، فالسعي في هذه المرحلة يكون نحو المفيد ـ الضروري للجميع، وليس نحو لذة الجسد أو لذة المجتمع، أو لذة الحصول على ممتلكات (الثروة)، أو لذة الشرف والمجد، والتي يسعى إليها الناس في المدن التي تتعالى فوق التجمع الذي يُقصد به خدمة الأشياء المفيدة ـ الضرورية. فالتجمع مع الآخرين ليس إنسانياً بشكل خاص، ولا يبدو أن الكلام هنا يُستخدم لغاية إنسانية خاصة، إذ لا تُذكر المدينة هنا[4].

وأخيراً فما يقع ضمن (أ) ينطبق على أقسام (أ) الثلاثة كلّها. وفي (ب)، تكون الأولوية للفعل لا للكلام.

---

(3) القسم الآخر من المفيد هو «الفاضل» أو «المربح»؛ أنظر فلسفة أفلاطون، (الأقسام 16-13). المقطع الأخير يقول إن الفلسفة هي المفيد ـ الضروري. أنظر، مع ذلك، التطوّر اللاحق لفكرة «المفيد» في فلسفة أرسطو.

(4) لا تذكر إلّا ابتداء من (القسم 3, 68ff)، حيث ترد لجهة ارتباطها بأفعال إنسانية خاصة.

البدايات البهيمية والكمال الإنساني

يضع أرسطو الفارابي جانباً السؤال عن كمال الإنسان باعتباره إنساناً. وبدلاً من هذا، يبحث في الأشياء الأولى التي يسعى إليها الجميع، والتي يفهمها الجميع كخيرات مرغوبة. وهو، ببساطة، يكيّف بداية تفحصه أو فلسفته مع البداية الإنسانية، وهي البداية التي تتقدم تاريخياً، وإلى حدّ بعيد، بداية الفلسفة والأسئلة التي تطرحها. ولكي يتأكد من أن هذه هي البداية بالفعل، يبحث في الأشياء الأولى التي لا يسعى اليها كل الناس فقط، بل التي يفهمونها (على مستوى الرأي) باعتبارها الخيرات المرغوبة؛ إذ يبحث في المساعي الأولى التي اتفق عليها الناس، عملاً وقولاً، حول الفعل وحول الرأي، لأنه إذا سعى كل الناس إلى أشياء ما، وفكروا، مع ذلك، في أنه ينبغي عليهم أن يرغبوا في أشياء أخرى، فسوف يعني هذا أننا لم نرجع، زمنياً، إلى البداية الحقة، وإلّا ستكون البداية الأولى إشكاليةً، ولن يكون لها، بالتالي، مساهمة مميَّزة في البحث في الكمال الإنساني. والميّزة الوحيدة التي لا تبدو محدّدةً تماماً هي ما إذا كانت هذه الأشياء الأربعة مرغوبة ويسعى إليها الناس، فطرياً، منذ البداية. ولكنَّ أرسطو الفارابي يضع هذا السؤال ـ المتعلق بالكمال الإنساني ـ جانباً، أيضاً؛ ففي هذه المرحلة، يُترك السؤال مفتوحاً: فهذه الأشياء مرغوبة ويسعى اليها الناس بالفطرة، «إذا جاز التعبير». فهو لا يحسم مسألة ما إذا كانت في الحقيقة مرغوبةً ويسعى إليها الناس بالفطرة، وإذا كان الأمر كذلك، فما الذي تعنيه عبارة «بالفطرة». وسوف يتبين أن هذه الفطرة ليست إنسانيةً، بشكل خاص، بل هي فطرة يشترك فيها الإنسان مع الحيونات الأخرى (3,67.17-18).

مع ذلك، فهذه هي الأشياء التي اتُّبعت أولاً في زمن محدد. والبحث عن البداية قاد أرسطو الفارابي إلى إعادة بناء البدايات الإنسانية زمنياً: أي ما يمكن للمرء أن يدعوه الحالة الأصلية للإنسان، أو للبشر الأوائل، الذين يسعون إلى الأشياء الأولى، ويرغبونها، ويفكرون فيها، والذين يتصرفون وفقاً لفطرتهم

الأولى أو الأصلية، إذا جاز التعبير. فيجد أرسطو أن هذه الأشياء الأولى هي سلامة أجسامهم وحواسهم، والمعرفة والعمل اللذان يحتاجون إليهما للحفاظ على أجسامهم وحواسهم. وهو لا يبحث كثيراً عن بداية واضحة بقدر ما يبحث عن بداية صافية لم تُعقِها، لحدّ الآن، الأشياء التي لم يتفق عليها جميع الناس، فيما يخصّ أفعالهم وآراءهم والتي تقودهم إلى السعي نحو أشياء مختلفة أو إلى الرغبة فيها، كما تجعلهم يفضِّلون أشياء مختلفة ويفكِّرون في أفكار مختلفة. هذه هي، إذاً، البداية الإنسانية التي قرّر أرسطو الفارابي أن يبدأ منها. وهذا هو الموقع السابق للموقع الذي بدأ منه أفلاطون.

ويصف الفارابي الطريقة التي يفهم فيها أرسطو البداية، أو ينظر إليها، باعتبارها رأياً لهذا الأخير وليست اكتشافاً، إذ لا يبدأ أرسطو «باكتشاف» الأشياء حتى القسم الثاني، لأنَّ ما يُسمى الحالة الطبيعية ليست شيئاً يمكن للمرء اكتشافه من خلال النظر في ما حوله؛ بل هي تركيب عقلي. وعلى العكس من ذلك، فإن الأشياء الأربعة التي يتفحصها أفلاطون الفارابي أولاً، هي أشياء وجدها أفلاطون بالنظر في ما حوله، بين أصل الأمم والمدن التي وُجِدت في عصره (فلسفة أفلاطون، القسم 1). مع ذلك، فالمقصود بهذا الرأي هو أن يعكس رأي كل الناس، فيما يخص الأشياء الأولى، وميّزة رغباتهم الخاصة ومساعيهم. أما السؤال عمّا إذا كانت هذه الأشياء الأربعة مرغوبة ومن النوع الذي يسعى إليه الناس بالفطرة، فيبقى مفتوحاً، لأنه يتضمن معرفة ما هي الطبيعة، وما هي الفطرة البشرية، وهاتان لا تتوافران على الإطلاق في البداية.

إنَّ السؤال عن السبب الذي يدعو الناس إلى الرغبة في هذه الأشياء الأربعة والسعي اليها، لا يطرح منذ البدء. فالناس لا يسألون: لماذا نحتاج إلى حماية أنفسنا (أجسامنا وحواسنا) من الحيوانات الوحشية، أو لماذا نأكل، ونلبس، وننام، ونتوالد، وما إلى ذلك؟ فالحفاظ على الذات وإشباع الحاجات الجسدية هي ما يرغبه الناس ويسعون إليه في البداية، والمعرفة والعمل (في الفعل والكلام) هي، أولاً، في خدمة سلامة الجسم والحواس.

كما أن السؤال عمّا إذا كانت الحالة الأكثر تماميةً لسلامة هذه الأشياء

الأربعة هي الحالة المفضَّلة، يُترك مفتوحاً في هذه المرحلة، كالسؤال عن معنى «بالفطرة»، لأنه، كبداية، ليس من الواضح ما هي هذه الحالة، إذ يُعتقد أن سلامة الأشياء الأربعة واضحة ومحدّدة، ولكن، بمجرد أن نتفحص الحالات المتنوعة لسلامتها (وهذا يتضمن المعرفة والعمل، أي الفعل والكلام)، ثم نتفحص الحالة الأكثر تماميةً لسلامتها لا نعود في وارد تفحص أشياء محدّدة يرغبها كل الناس ويسعون إليها؛ والبداية بالنسبة إلى أرسطو، كما يبدو، يجب أن تكون بدايةً محدّدةً، إذ سيحتاج الناس إلى التوصل إلى معرفة ما هي التمامية، أو إلى أن يكوّنوا رأياً عنها. فلغاية الآن، هم يتفقون، فقط، على المفيد ـ الضروري. مع ذلك، تتميز الحالة الأكثر تماميةً باعتبارها شيئاً يمكن تفضيله، كما أنّ تفحص أساس هذا التفضيل يقود أرسطو الفارابي إلى اكتشاف الأشياء التي تدفع الموجودات الإنسانية إلى التعالي عن البدايات البهيمية.

وإذا افترضنا أن السؤال عن الكمال الإنساني يكمن في خلفية البحث الأرسطي، فستكون المقارنة مع نقطة بداية أفلاطون مفيدةً لجهة إيضاحها للفرق بين نهجيهما. إذ يرى الفارابي أن تفحص أفلاطون الأصلي عن كمال الإنسان، باعتباره إنساناً، قاده إلى تفحص أربعة أشياء أيضاً. ولكنه لم يكن مهتماً ببداية الإنسان كما بيّنها أرسطو الفارابي. فالأشياء الأربعة التي يتفحّصها أفلاطون ليست قسماً من المفيد الذي هو ضروري، بل هي القسم الأسمى الذي هو فاضل (تام) أو مربِح، أي كل ما يصل إلى الشرف والمجد ويتضمنهما، وهو الشيء الأسمى الذي يرغبه الناس ويسعون إليه في المدينة. هذا الشيء يقع، تماماً، دون ذلك الشيء الآخر، الذي، كما أصبح واضحاً له، هو كمال الإنسان، باعتباره إنساناً. ورغم أن أفلاطون قد عرف ذلك القسم من «المفيد» الذي هو «الضروري»، إلا أنه لم يهتم به أو ببدايات الإنسان البهيمية؛ فاهتمامه كان منصبّاً على الأشياء المرغوبة الأكثر سموّاً والأكثر تماميةً التي أنجزها الناس، والمدن، والأمم، منذ زمن بعيد، وصولاً إلى عصره. وهو يطرح السؤال عمّا إذا كانت بعض هذه الإنجازات، أو كلها، تشكّل كمال الإنسان، باعتباره إنساناً، ويجيب بأنها دون المستوى المطلوب.

ويعتقد أرسطو أننا إذا بدأنا من هنا، فإننا سنبدأ من مرحلة متقدمة جداً في البحث في كمال الإنسان؛ وهي لا تساعدنا على جعل وجهة نظر أفلاطون عن الكمال الإنساني واضحة أو بيِّنة، أو تسهِّل برهنتها للآخرين وتمكنهم من التيقّن منها (ووجهة النظر هذه، وفقاً للفارابي، هي مشتركة بين أفلاطون وأرسطو). ولأن أفلاطون يتغاضى عما يبحث عنه الناس ويرغبونه بالفطرة (أو، إلى حدّ ما بالفطرة)، وبسبب انتقاده الجذري للآراء المقبولة عموماً (ومن ضمنها تلك الأسمى والأكثر نبلاً) فيما يخص الكمال البشري، فإنه لا يستطيع (وهو، على أي حال لا يقوم بذلك) أن يشرح كيف أن وجهة نظره عن الكمال الإنساني، والحاجة إلى البحث عنه، وإيجاده، والسعي إليه، وتحقيقه، تنشأ بين الموجودات البشرية. وهذه تشكل نوعاً من الموجودات التي، كبداية ـ ووفقاً لأرسطو، وصولاً إلى مرحلة متقدمة جداً من وجودها ـ لا تبدو مختلفةً عن باقي الموجودات التي تشكل العالم الطبيعي، ولكن يبدو أنها تُعطى كمالها، وكذلك وسائل تحقيقه بدلاً من أن يكون عليها اكتشافه. ويبدو أن أفلاطون يعتقد أن كل البشرية وصلت إلى أوجها، وينبغي أن تصل إلى أوجها، من خلال بحثه الخاص عمَّا يجب أن يكون عليه الكمال البشري، والذي يختلف جذرياً عن كل ما اعتُقِدَ، لغاية الآن، أنه كمال الإنسان. ولكنه لا يشرح المراحل التي أدّت إلى هذا السؤال وجعلته ضرورياً، أو ما الذي دفع البشرية في اتجاه أدّى في النهاية إلى جعل هذا السؤال ممكناً وضرورياً.

الفصل العاشر

في الفلسفة والملّة

خصص الفارابي الجزء الثاني والمركزي لمصنّف كتاب الحروف لما يبدو أنه تاريخ نشأة الفلسفة والملّة والعلاقة بينهما، علماً أنهما جاءتا في مرحلة متأخرة نسبياً في تاريخ الصناعات الإنسانية، لذا فإنّ ظهورهما يفترض مسبقاً التطوّر التام للصناعات العملية، ولكل الصناعات الشائعة (القسم 140)، ولجميع صناعات العامة التي ذُكرت لغاية الآن، من القسم 114 إلى (القسم 139 (cf. 139, 149. 1-3)، أي الصناعات الخمس التي أُدرجت في القسم 138، والصناعات العملية والمدنية التي سبقتها (ولكن ليس «الأمور النظرية» و «مجرد صناعة الحكم»)، لأنه فقط بعد أن تطورت هذه كلها، أصبحت النفوس البشرية راغبةً في فهم أسباب الأشياء المحسوسة التي تظهر على الأرض وفي السماوات، وفي معرفة العديد من الأشياء (الأشكال، والأعداد، والألوان، الخ). التي اكتشفتها الصناعات العملية. وبدورها، حثّت هذه الرغبة بعض الموجودات الإنسانية على تفحص أسباب هذه الظاهرات (الأقسام 140, 150.6, cf. 150.3). وقد ميّز هذا التفحّص، الذي تولّد عن الرغبة في معرفة العلل والأسباب، حقبة جديدة في مسار تطور الصناعات الإنسانية التي انتشرت وفق المراحل الآتية:

الصناعات القياسية: خمس مراحل لتطورها:

1 ـ في المرحلة الأولى:

أولاً (الأقسام 9 ,140, 150.7)، جرى التفحص بواسطة الطرق الخطابية، لأن الخطابة كانت الطريقة القياسية الأولى التي أدركتها الموجودات الإنسانية (cf. 140, 150.9, 108, 131.5; 111, 132.14; 129, 142. 6ff.) وكان قد سبق للخطابة أن استُخدمت لجهة ارتباطها باللغة والسياسة (138 ,129 ,127)، ولكن ليس في تفحّص أسباب الأشياء. أما الآن، فأصبحت تستخدم بدافع الرغبة في المعرفة، والتفحص، وتحقق المرء من الآراء، وتعليم الآخرين، والتحقق من الأشياء لمواجهة تحدّي الآخرين (cf. 164). وبدأت الموجودات الإنسانية تستخدم الخطابة لتفحص الرياضيات والطبيعة. وفي الأصل، ذُكر هذان الموضوعان بهذا الترتيب: الطبيعيات، والرياضيات. أما الآن، فقد أصبح هذا الترتيب معكوساً (cf. 140, 150.9-10, 3-6). وقد استخدم الأوائل من بين القدماء الخطابة، واستخدم علماء الطبيعة الأوائل فن الجدل، أما المفكرون «الإلهيون» فقد استخدموا البرهنة. وهؤلاء الإلهيون هم أفلاطون وأرسطوطاليس[1].

2 ـ وقد تمّ التوصل إلى المرحلة الثانية (141) عندما توصل الفاحصون إلى تعلّم الطرق الجدلية. وكان قد مضى وقت طويل تابعوا خلاله استخدام الطرق الخطابية، ما أدى إلى اختلافات في الآراء وتعدد في العقائد. كما نتج عن ذلك، مراراً، مناقشات حول الآراء التي يتحقق منها كل واحد لإرضاء نفسه، إضافةً إلى مناسبات متكررة تحدّوا فيها مواقف بعضهم بعضاً. وعندما تنازعوا احتاج كلّ منهم إلى ترسيخ الطرق التي يستخدمها وحاول جعلها غير قابلة للدحض، أو صعبة الدحض. وهم تابعوا بذل هذا الجهد، واستمرّوا في اختبار

---

(1) (الأقسام 43-142)؛ راجع بالإضافة إلى هذه (ff 215) حول الطرق المتنوعة؛ أيضاً (98-96) حول وجهات النظر المتعلقة بالعدم التي آمنت بها الكثرة، والأوائل من بين القدماء، وأوائل علماء الطبيعة، والإلهيون.

طرق أكثر ثباتاً، إلى أن تعلموا استخدام الطرق الجدلية. في البداية، أو عندما كان يتم تعلمّ الطرق الجدلية، اختلطت الخطابة والسفسطة والجدل بعضها ببعض، ثم جرى نبذ الطرق الخطابية لصالح الجدل. ولكن بسبب التشابه الموجود بين الجدل والسفسطة، استُخدم كلاهما، في البداية، في تفحص الآراء والتحقق منها. أما التمييز بين السفسطة والجدل، فقد كان الخطوة الأخيرة في هذه المرحلة، عندئذٍ نُبِذَت السفسطة واستُخدمت فقط للبحث والاختبار.

وتبدو الخطوات المُتخذة في هذه المرحلة الثانية كما يلي[2]: يؤدي استخدام الخطابة إلى ظهور آراء ومواقف متنوعة، ويواجه الباحثون بعضهم بعضاً، فيحاول كل منهم الدفاع عن موقفه من خلال تهذيب طريقته وإظهار أفضليتها في مواجهة طرق الآخرين وآرائهم. وفي خضّم ذلك، يظهر مزيج من الخطابة، والسفسطة (المشاكسة)، والجدل. وبما أن السفسطة كانت تُستخدم لنقد الطرق الخطابية، أدّى نبذ هذه الطرق إلى ترك المجال للسفسطة والجدل. وبما أن السفسطة «تشبه» الجدل، فيما يتبقّى. يكون جدلياً أو سفسطائياً إلى حدّ كبير؛ عندئذٍ سوف يستخدم بعض الباحثين الجدل وبعضهم الآخر السفسطة. والفارابي يذكر ظهور الجدل أولاً، ثم يذكر التمييز بين الجدل والسفسطة. ولكنه يلاحظ، أيضاً، أن «التشابه» بين الاثنين يدفع «بالعديد من الناس» إلى استخدام السفسطة (وليس الجدل) لتفحص آرائهم والتحقق منها. ولاحقاً، فقط، يستقر البحث في الأمور النظرية، وتفحصها والتحقق منها، على استخدام الطرق الجدلية وحدها، وتُوضع السفسطة جانباً لاستخدامها في الاختبار والبحث فقط.

وهكذا، لا تُعرض السفسطة كمرحلة تاريخية منفصلة، فهي حاضرة في نهاية المرحلة الخطابية، وفي بداية المرحلة الجدلية أو إلى جانبها، ثم تُترك لتستخدم

---

(2) نتعامل هنا مع تفحص الأمور النظرية، الطبيعيات والرياضيات (140, 150.9-10, 141m, 150.11, 151.5).

في ظروف خاصة، إذ إنها واحد من خطين من مسار التطور الذي يلي المرحلة الخطابية: وهو خطٌّ تطوّري مضلِّل لا يلبث أن يُنبذ بمجرد أن يستقر البحث في الأشياء النظرية على الطرق الجدلية (انظر، على أي حال، الأقسام 14-55.12) والخطابة (142). والسبب الذي يجعل الخطابة تقودنا إلى تنوّع في الآراء، له علاقة بحقيقة استخدامها لمعانٍ بدائية، مجازية، واستعارية، بطريقة لا مبالية (127 و65-163). وقد يحدث، عَرَضاً، أن يستخدم الجدل والسفسطة معاني مجازية واستعارية أيضاً (164)؛ ومن هنا الخلط، ربّما، بين هاتين الطريقتين.

3 ـ تبدأ المرحلة الثالثة (القسم 142) مع اكتشاف عدم كفاية الجدل، وتنتهي باكتمال الفلسفة (القسم 152.6 ،143). وهنالك خطوتان في هذه المرحلة: أولاً، يُستخدم الجدل إلى أن تصبح صور المخاطبة الجدلية تامّةً. بعد ذلك، يصبح من الواضح، من خلال استخدام هذه الطرق الجدلية بالذات، أنها غير كافية لتحصيل اليقين. وهذا يقود إلى تفحص طرق التعليم والعلم اليقيني. ثانياً، يظهر، أثناء حصول هذا الأمر، اتجاهان جديدان: (أ) «يكتشف» الناس «طرق الرياضيات» أو الطرق الصحيحة لتفحص «المسائل الرياضية» (القسم cf. 140, 150.9)؛ فتصبح هذه الطرق تامةً أو قريبةً من أن تكون كذلك. ويبدو أنه كنتيجة لكل ذلك، يبدأ الفرق بين طرق الجدل وطرق اليقين بالظهور أمام الباحثين، فيميزون بين نوعي الطرق إلى حدّ ما. (ب) يميل الناس إلى« علم» «الأمور المدنية» (باعتبارها متمايزةً عن الأمور النظرية، والطبيعيات، والرياضيات)، ويتمُّ تفحّص هذه بمزيج من الجدل والطرق اليقينية، في وقت أصبحت الطرق الجدلية راسخةً إلى حدّ اعتبارها علميةً. ويستمر هذا الوضع إلى أن تصل «الفلسفة» إلى الحالة التي وصلت اليها في «زمن أفلاطون».

هنا، من المهم أن نلاحظ أن فلسفة أفلاطون، أو الفلسفة «في زمن أفلاطون»، ليست معاصرةً لاكتشاف الجدل، لأن اكتشاف هذا الأخير، والبحث الجدلي في الأمور النظرية، وحتى فصل الجدل عن الخطابة والسفسطة، ونبذ هذين الأخيرين، قد حدثت في زمن سابق، إذ إن فلسفة أفلاطون معاصرة،

بالأحرى، لنهاية الفترة الجدلية بالذات، عندما أوشكت الفلسفة أن تكتمل. كما أنه سبقها اكتشاف عدم كفاية الجدل لتحصيل اليقين. وهذا الاكتشاف، الذي يُنسب إلى الجدل نفسه، يبدو أنه يقود أيضاً إلى اكتشاف ارتباطات معينة بين مناهج التعليم من جهة، والعلم اليقيني من جهة أخرى.

ويبدو أن هنالك تطوراً مو\ازياً يعود إلى اكتشاف طرق الرياضيات وإتمامها اللاحق، ولكن قدوم عصر طرق الرياضيات سبق قدوم عصر مناهج اليقين (في الطبيعيات والعلم المدني)، ويبدو، أيضاً، أن كليهما ساهم في تطور البحث في مناهج التعليم والعلم اليقيني؛ وبدوره، أدّى التقدم في طرق الرياضيات والبحث في طرق التعليم والعلم اليقيني، إلى تمكين الناس من رؤية «الفرق»، «إلى حدّ ما»، بين الطرق الجدلية والطرق اليقينية والتميز بينها (الأقسام cf. 162-65).

كما أننا نجد في مصنّف في \الفلسفة (frag. 8 Ross)، أن أريسطوكليس/ أريسطوتاليس لا يشدد على مكانة الرياضيات، إذ ينتقل من علم الطبيعة إلى الحكمة الأسمى. والفارابي يفترض أن تفحص علم الطبيعة والرياضيات كان يجري منذ بداية العهد «النظري» (القسم 140, 150.9-10). ورغم أن علم الطبيعة يبدو كأنه العلم النظري الكافي (القسم 141, 151.5) الذي يجري تفحصه خطابياً، وسفسطائياً، وجدلياً، فإننا نتعلم (القسم 142, 151.10) أن طرق الرياضيات مميّزة، وأن تقدمها السريع يساهم في توضيح التمايز بين الجدل واليقين، وفي تطوير الطريقة العلمية بشكل عام. ومرة ثانية، يميز أريسطوكليس/ أريسطوتاليس، في مصنف في \الفلسفة، بين البحث في الطبيعة وبين الحكمة الأسمى؛ وعند الفارابي، يبدو أن البحث الأخير يساوق بداية البحث عن طرق العلم اليقيني التي أطلقها تطور الرياضيات والعلم المدني.

وتتقارب تفسيرات الفارابي وتفسيرات أريسطوكليس/ أريسطوتاليس عندما يتكلمان عن ظهور «معرفة الأمور المدنية» (القسم 142, 151.12)، فالثاني يربط هذا الحدث بسقراط، بينما يقول الفارابي إن «الناس أصبحت تميل إلى» هذه المعرفة، ولكنه لا يشرح لماذا؛ وكذلك الأمر بالنسبة إلى أريسطوكليس/ أرسطوتاليس. وما يلزم عن هذه الحقيقة، هو أن كمال طرق الرياضيات،

والتمييز بين الجدل واليقين، وبشكل عام، تفحّص طرق التعليم، والعلم اليقيني، تدفع الباحثين إلى أن يضعوا جانباً المسائل التي لا تخضع لطرق اليقين، والتي لا تكون، بهذا المعنى، رياضيةً ولا نظريةً، فمبدأها هو الإرادة والاختيار. وعندما يدرك الناس أن هذه المسائل لا يمكن تفحصّها بالطريقة التي اعتبروها بمثابة العلم الأسمى، وأن لديهم مبدأً من نوع مختلف، فإنهم يميلون إلى معرفتها. ويبدو أن هذا جزء من الجهد الذي يبذلونه لفهم التمييزات بين المواضيع المتنوعة، ورغبتهم في الحصول على علم شامل لكل الأشياء، وذلك رغم توصلهم إلى معرفة الكثير عن الأمور المدنية (بطريقة عملية، وعلى أساس الآراء المقبولة عموماً، الخ.)، ولكنهم الآن، بعد أن توصلوا إلى تعلّم مناهج التعليم والعلم اليقيني، وإلى التمييز بين المناهج ـ أي بعد أن توصلوا، الآن، إلى معرفة حدود الخطابة والجدل ـ أصبحوا يميلون إلى معرفة الأمور المدنية علمياً وبطريقة يقينية.

إن طريقة سقراط، وفقاً للفارابي، تقوم على محاولة جعل الناس يدركون جهلهم «للتفحص العلمي» (فلسفة أفلاطون القسم 36, 22.1-2)؛ وقد كان سقراط يمتلك القدرة على إجراء «تفحّص علمي للعدالة والفضيلة» (فلسفة أفلاطون، sec. 36, 22.5 التشديد للمؤلّف). لذلك، فإن الحدث الموصوف هنا (القسم 142, 151.12-15) يحيل إلى سقراط. لقد نشأ سقراط في خضم إرثٍ يتكوَّن من علم الطبيعة والرياضيات، وقد استكمله بتفحّص علمي للمسائل السياسية. ولا يُعدّ دحض السفسطائية إنجازه الأساسي، فقد حصل هذا في وقتٍ سابق (141). فما يميز «مرحلة» سقراط (وأفلاطون) هو البحث عن العلم اليقيني أو عن اليقين. فقد تفحّص الأمور السياسية اعتماداً على مزيج من الطرق الجدلية واليقينية، التي أصبح فيها المكوِّن الجدلي راسخاً إلى درجة اعتباره علمياً إلى حدّ كبير. هنا، يسكت الفارابي عن مساهمة ثراسيماخوس (فلسفة أفلاطون، (القسم 36, 22.1-8)، ويؤجّلها إلى مرحلة لاحقة (القسم 143, 152.2ff.)، راجع التفسير الموازي في الخطابة، (55.13-16).

4 ـ ويتم التوصل إلى المرحلة الرابعة (143)، عندما يستقر الأمر بالطريقة التي استقر بها في «أيام أرسطوطاليس». ففي هذه المرحلة وصل البحث العلمي إلى حدّ أن «يتناهى»؛ وتمايزت كل الطرق بعضها من بعض، وأصبحت الفلسفة النظرية و«الكلية» العملية تامةً، إلى الحدّ الذي يستبعد إمكان أي تفحص أبعد من ذلك. وأصبحت الفلسفة صناعةً يتمُّ فقط تعلُّمها وتعليمها. علماً، أنها أصبحت تُعلَّم بطريقتين: للقلّة الخاصة، وللكثرة العامة، بحيث يجري التعليم الخاص بواسطة الطرق البرهانية فقط، أما التعليم العام، أو تعليم العامة من الناس، فيجري بواسطة الطرق الجدلية، والخطابية، والشعرية (وليس السفسطائية. أنظر (القسم 142, 151.6؛ \الخطابة، 57.4). ومن بين هذه الطرق الثلاث، فإن استخدام تلك الخطابية والشعرية هو الأكثر احتمالاً عندما يُراد تعليم عامة الناس الأشياء النظرية والعملية التي تمّ تأسيسها على أساس البرهنة الصحيحة.

ويثير موقع الطرق الشعرية، في التطور الذي تمّ وصفه لحدّ الآن، نوعاً من الفضول. ففي حين أن الشعر كصور وكنشاط تخيّل كان حاضراً منذ بداية النقاش (القسم 108, 131.9ff)، إلّا أنه لم يكن هنالك ما يُسمى «فلسفة شعرية» (في الوقت الذي كان يوجد «فلسفة سوفسطائية»، مثلاً؛ 108, 131.5, 110, 132.7 وأماكن أخرى)، ولم يُذكر الشعراء في عداد المراتب التي يحتلها أولئك الذين ينتمون إلى الخواص (القسم 113, 134.12-15). ثم عندما يعرض الفارابي ظهور الصنائع العاميّة، يقول إنّ الشعر تطور «الى جانب تطور، أو بعد تطور» الصناعة (القياسية) للخطابة (القسم 129, 142.12)، ولكنه عرض (الأقسام 142.12-17) تطور الشعر كصناعة قياسية تتعلق بممارسته وتفسيره، بدلاً من عرض القواعد العامة للصناعة، باعتبارها متميزةً من الصناعات القياسية الأخرى. كل هذا كان عليه أن ينتظر، على الأرجح، ظهور أرسطو. بعد ذلك، أصبح الشعراء من ضمن الناس الحكماء للأمة، ومصدراً موثوقاً للسانها (القسم 130, 143.4-6). وأخيراً، تُدرج صناعة الشعر ضمن الصنائع العاميّة الخمس، وتوصف وظيفته

(القسم 19-14 .148 ,138)، ويتم التأكيد أن كل هذه الصنائع عامّية، وأن أولئك الذين يشغلون أنفسهم بها، هم من الجمهور (القسم 139).

على العكس من ذلك، فإن العهد الذي نصف مراحله هنا، يتعاقب كالآتي: أولاً الخطابة، يليها الجدل والسفسطائية، ثم يتبعها العلم واليقين. أما الشعر، فيعود إلى الظهور ثانيةً فقط في مرحلة ما بعد ـ البرهنة، باعتباره واحداً من ثلاث طرق لتعليم العوام، أو الجمهور (الطريقتان الأخريان هما الجدل والخطابة)، والذي يناسب، بشكل خاص، تعليم الكثرة الأشياء النظرية والعملية المؤسسة على البرهنة. ويغيب هنا دور الشعر في البحث عن أسباب الأشياء[3]. وفيما يتعلق بما سيتبع هذا العرض يجب أن لا يغيب عن ذهن المرء تنصُّل سقراط من معرفة الأشياء «الإلهية». ولهذا السبب، فإن القضية، هنا، تتعلق بالمِلّة «الإنسانية». (أنظر التعليقات على القسم 148 أدناه).

5 ـ أمَّا المرحلة الخامسة (القسم 45-144)، فتتضمن ما سوف نحتاجه «من بعد هذه كلّها»، المذكورة في المراحل الأربع السابقة ـ أي وضع النواميس (nomoi). وهذه الحاجة يشعر بها أصحاب البرهنة (وإلّا لما قال الفارابي إن هذه الحاجة تنشأ، فقط، بعد كل هذه الأشياء)، والنواميس المطلوبة هنا هي النواميس التي يجب أن يضعها أصحاب البرهنة، أي الفلاسفة الذي يعرفون كل الصنائع التي تم تعدادها آنفاً (القسم 143)، إذ من الواضح أنها نواميس «إنسانية». وتلخص الأقسام 47 ـ 144 الأقسام 13 ـ 108 وتكررها جزئياً. لذلك يكون السؤال الأول الذي يتبادر إلى الذهن، (إذا افترضنا أن ترتيب هذا

---

(3) راجع مصنف الفارابي تلخيص الأورغانون (Bratislava University, MS 231, TE 4,1, fol. 180b) حول الشعر الفلسفي: أمبدوقليس والفيثاغوريون. وحول الطرق المنطقية، وخصوصاً فيما يتعلق بـ (الأقسام 143, 152.2-6)، أنظر المرجع السابق (Ibid, fols, 180b, 217b, 218a, 219a, 219b) وفلسفة أرسطو. أما فيما يخص استخدام الخطابة في مرحلة ما بعد ـ البرهنة، فانظر الخطابه، 9ـ4. 57.

وحول الوجه اللافت للانتباه للخطابة والشعر في مرحلة ما بعد ـ البرهنة أنظر (القسم 165).

الجزء من الكتاب هو الترتيب الصحيح)، هو: لماذا بدأ الفارابي مناقشته في الأقسام 13 ـ 108 قبل شروعه في تفسير بداية الأقسام (114ff)؟ يلي ذلك السؤال الثاني حول الفرق بين المجموعتين.

وتُذكّرنا بداية ما يمكن تسميته الجزء الثاني ببداية في الفلسفة (frag. 8 Ross)، عند ذهاب سقراط إلى دلفي، لكي يتم تأويلها، ربما، بأنها بداية «الملة الإنسانية»، أو الملّة التي تُشَرَّع على أساس الفلسفة. ويلي ذلك عرض البداية الحقة، والتي تُعدُّ عشوائيةً بأيّ حال (وفق وجهة النظر الدورية). (القسم 8 ـ 152.5 يكرر القسم 10 ـ 131.8). وهذا ما ينبغي مقارنته بمصنَّف المنطق لميمونيدس (الفصل 14، والنهاية)، حيث يقول: «في تلك الأيام، تمّ التخلص من كل هذا ـ وأعني الأنظمة والنواميس ـ وأصبح الناس يُحكمون بوصايا إلهية». وهذا أحد تأويلات هذا التعاقب: الفلسفة، ثم الملة الإنسانية (النواميس)، يليها الملة الإلهية (الوصايا). . «والملة إذا جُعلت إنسانية»، فهي متأخرة بالزمان (القسم 108, 131.6)، عن الفلسفة»؛ أما إذا كانت إلهيةً، فيمكن أن تظهر في أي زمن. وربما يمكن للمرء أن يقول: بما أن الفارابي يشرح ما بعد الطبيعة لأرسطو، فإنه يعالج، حصراً، الملة ما قبل ـ الإلهية أو النواميس. مع ذلك، فإن اللافت للنظر، هو أنَّ العبارة («إذا جُعِلت إنسانية»، (القسم 108, 131.6; cf. 146, 153. 10-11, 147, 153. 14)، «فإننا نطلب») تتعلق بكل ما قيل حول الأنواع «الأخرى» من النواميس أو الملة. «فإذا سلَّمنا بأنَّ النواميس» هي صناعة، فإن هدفها، أو الشيء الوحيد الذي يسعى إليه المرء من وراء ممارستها (القسم cf. 108, 131.7)، هو تعليم الجمهور تلك الأشياء أو الأمور النظرية والعملية التي سبق للفلسفة أن اكتشفتها (cf. 131.8). فالأشياء النظرية هي تلك التي اكتشفناها، وانتهينا منها، وحققناها بالبرهنة، بينما الأشياء العملية هي تلك التي اكتشفناها بقوة التعقل. ولذلك تتضمن الفلسفة البرهنة والحصافة.

إنَّ «صناعة وضع النواميس» تتضمن قابلية القيام بثلاثة أشياء. (أ) الأول هو

التخيل التام للمعقولات النظرية التي يصعب على الجمهور إدراكها (أما تلك التي تُدرك بسهولة فيمكن أن تعطى لهم كما هي؛ أنظر ابن رشد، فصل المقال). (ب) والثاني هو الاكتشاف التام لكل فعلٍ مدنيٍّ يفيد في تحصيل السعادة (أنظر تحصيل السعادة). وهذا يتم بممارسة قوة التعقل، والتي لا يقتصر نشاطها على هذه الأشياء العملية، بل يطال صناعة النواميس ووضعها، بشكل عام.

(ج) أما الثالث فهو الاقتناع التام بالشيئين السابقين (النظري والعملي) باستخدام كلّ طرق الإقناع (انظر الخطابة وفلسفة أرسطو). وهذه تتضمن حججاً وطرقاً خارجية: التهديد والوعيد.

أما الملّة فتتضمّن النواميس الخاصة بهذين الجنسين «genera» (النظري والعملي)، كما تتضمن، إضافةً إلى ذلك، الطرق التي يمكن بواسطتها إقناع الجمهور وتعليمه، وتشكيل طباعة، وجعله يتّبع كل ما قد يحقّق له السعادة (راجع تحصيل السعادة). وهذه النواميس ضرورية ولكنها غير كافية (كما يشرحها مصنّف تحصيل السعادة). إضافةً إلى ذلك، يجب على المشرِّع أن يمارس طرق تعليم الجمهور وتشكيل طباعه، وأن يستعدّ لها[4].

وخلافاً للأشياء التي تظهر في المراحل الأربع الأولى، فإن ظهور كل ما نحتاجه في المرحلة الخامسة (الملة، الفقه، وعلم الكلام) يُعبَّر عنه بجمل شرطية («إذا كان. . . فإنّ» وهلم جرا؛ راجع سياق التعبير الشرطي في (القسم 15 .131 ,109). وربما يكون القصد من ذلك الإشارة إلى أنَّ تشريع هذه الملّة الفلسفية ليس تطوراً طبيعياً أو ضرورياً، بل شيئاً مرغوباً أو موضوع أُمنية، وكذلك الإشارة إلى التراتب الرئاسي حيث يَخْلُف المشرِّعون ـ الفلاسفة، أو واضعو الملة الفلسفية بعضهم بعضاً، (فيضمنون بذلك حكم الحكمة الحية أو

(4) لغاية الآن، يفصّل القسم 144 ويشرح الوصف السابق في القسم 108. يمكن العثور على تفاصيل أكثر في تحصيل السعادة، فلسفة أرسطو، و «شرائع» أفلاطون.

التشريع المستمر والأصيل؛ راجع تحصيل السعادة، والمدينة الفاضلة، والسياسة المدنية).

إنَّ صناعة الفقه تقبل «الأشياء الجزئية العملية» (القسم cf. 112, 133.9)؛ التشديد للمؤلِّف) التي يعلنها مؤسس الملة، وتكتشف ما لم يعلنه، وذلك اعتماداً على ما قصده. ولا يقال هنا أي شيء حول محتوى الأشياء المكتشفة. من جهة أخرى، يكتشف علم الكلام «الأمور النظرية والعملية الكلّية» غير المصرّح بها من قِبل واضع الملّة، أو أمور أخرى مختلفة عن تلك المعلنة، وذلك اعتماداً على مقصده. ويؤكِّد الفارابي أنّ هذه «صناعة أخرى» (القسم 145, 153.4)، إذ يدافِع علم الكلام عن الملة، أيضاً. وهذه الوظيفة الأخيرة تتوقّف على وجود مجموعةٍ تحاول إبطال الملّة، لذا تأتي في المرتبة الثانية، «نتحصل صناعة هاتين القوَّتين» (الفقه وعلم الكلام) «وبيِّن أنه ليس يمكن ذلك إلّا بالطرق المشتركة وهي الطرق الخطبية». وهذا يعني أنه في الملة التي تشرِّعها الفلسفة، يستغني الفقه وعلم الكلام عن الطرق الجدلية والشعرية، التي هي أيضاً «مشتركة» (القسم 22-cf. 143, 152.4, 111, 132.21). وفي المقاطع 12 ـ 109، يتحدث الفارابي بتفصيل أكثر عن ميزة خضوع الفقه وعلم الكلام لجهة علاقتهم بالملة، وبشكل غير مباشر بالفلسفة، وعن كونهما «تاليين» لهما. علماً أن السياق هنا هو أوسع من سياق الفلسفة «البرهانية» والملة المؤسّسة عليه، وهذا ما يكرِّره الفارابي في الأقسام (.147ff). إذ إن ميّزة الفقه وعلم الكلام تعتمد على الملّة، التي تعتمد، بدورها، على ميّزة الفلسفة التي تتأسس عليها الملّة.

على أية حال، واستناداً إلى ما تفعله الملّة (القسم 111, 132.12)، فإن علم الكلام يلحظ الأشياء المُقنِعة فقط، ويتحقق منها من خلال طرق الإقناع والحجج. أما المقدمات والآراء التي يستخدمها علماء الكلام في التحقق من آرائهم فهي خطابية، وفي أفضل الأحوال، جدلية، وتُذكر «الأشياء النظرية» بشكل خاص في الأقسام: (111, 132.12 و18). وتكون مهمة علم الكلام أن

يتحقق منها ويدافع عنها (111, 133.3) ولكن لا يُقال شيء عن «الاستنباط» في القسم 111.

أما في القسم 112 (حول العلاقة بين الفقيه والمتعقِّل) فإن الفقيه (وكذلك المتعقِّل) يكتشف «الرأي الصواب في الأمور العملية الجزئية». ولكن الفرق هو في ميّزة المقدمات المنطقية: إذ يستعمل الفقيه مقدمات منطقية تلقّاها من واضع الملة (وتكون هذه أموراً عملية جزئية)، بينما يستخدم المتعقل مقدّمات مشهورة عند الجميع ومقدمات أخرى حصّلها بالتجربة.

ولا يقوم الفرق بين الفقه وعلم الكلام على التمييز بين الاكتشاف والدفاع، كما في إحصاء العلوم، الفصل الخامس، بل على التمييز بين اكتشاف «الأشياء العملية الجزئية» وبين اكتشاف الأشياء «العملية الكلية والنظرية». فالدفاع هو وظيفة إضافية. وهكذا يحتلّ علم الكلام موقعاً أعلى شأناً في كتاب الحروف (راجع تحصيل السعادة) مما هو عليه في إحصاء العلوم، الفصل الخامس.

ويُختتم الآن تاريخ، وما قبل ـ تاريخ، نشوء، وتطور، وتعاقب كل الصنائع القياسية في كل الأمم (القسم 146). وهذا هو «الترتيب» الذي تنشأ، أو يجب أن تنشأ، وِفْقهُ الصنائع القياسية في الأمم بفعل استعداداتها الفطرية الخاصة وبنيتها الطبيعية ـ أي، قد لا يتفق هذا الترتيب، بالضرورة، مع الترتيب الذي يمكن نقله من أمم أخرى (القسم cf. 147, 154.12-15). أما الفصل التالي (الفصل، القسم 24 ,147-53) فيتابع، أولاً، مناقشة التغييرات الحاصلة في هذا الترتيب ضمن الأمة نفسها، وثانياً مسألة حركة هذه الصنائع عبر الأمم. أيضاً، يُعدُّ الترتيب «الترتيب الذي اقتضينا [أو رويناه]» (القسم 147, 153.14)، ما يشير إلى أنه قد يكون، ربما، النموذج الطبيعي أو الصحيح، الذي يمكن، مع ذلك، تغييره بالمصادفة، أو بالحظ، أو بالصناعة.

الفلسفة والملَّة: التطوّر الداخلي

إنَّ الملة الصحيحة هي الملة التي تتأسَّس على فلسفة متطورة تماماً، بعد أن يتم التمييز بين كل الصنائع القياسية، وفقاً للترتيب المفصّل المذكور أعلاه (القسم 147). وفيما يلي، نوردُ الانحرافات المحتملة عن ذلك الترتيب:

1 ـ عندما لا تكون الفلسفة، حتى الآن، «برهانية، ومبنيةً على اليقين»، ولكنها تتحقق من آرائها بالخطابة، أو الجدل، أو السفسطة، فإنها قد تتضمّن آراء غير حقة. وقد يحصل أن تكون مثل هذه الآراء غير حقة بالكامل، ومع ذلك لا تُدرك على أنها كذلك. وقد تتضمن الفلسفة كلُّها، أو أغلبها أو الكثير منها، مثل هذه الآراء غير الحقّة. فإذا كانت الفلسفة لا تستخدم، لحدّ الآن، البراهين العلمية، فهذا لا يعني أنها تتضمّن، بالضرورة آراء غير حقة: بل يحتمل أن تكون كذلك، لأن صدق الآراء وصحتها هما: الأمران الهامّان في الملة المؤسسة على الفلسفة، وليس كيفية التوصل إلى هذه الآراء، وفي الحالة التي نحن بصددها، تتأسس الفلسفة على مجرّد الآراء الكاذبة. فإذا تأسست، فيما بعد، ملة ما على مثل هذه الفلسفة، ستكون هي، أيضاً، متضمِّنةً للكثير من الآراء غير الحقة.

2 ـ إذا تخلّصت الملة، إضافةً إلى ذلك، من العديد من هذه الآراء غير الحقة، واستبدلتها بمثالاتها المحاكية، وهذا ما تفعله الملة عادةً بالأشياء المعقَّدة التي يصعب على الجمهور فهمها، فستظل هذه الملة بعيدةً عن الحق: ستكون ملة فاسدة، ولن يكون من الممكن إدراك فسادها. (القسم cf. 109, 131. 10ff.).

وفيما يتعلق بأمور كثيرة، من الضروري للملة أن تتخلّص من الأشياء نفسها، وأن تستبدلها بمثالاتها المحاكية وصورها. وهذا أمر مقبول على الدوام. ومن المفهوم، أيضاً، القول إن الملة التي تستبدل الأشياء نفسها بمثالاتها المحاكية، تُستبعد من دائرة الحق أكثر مما تُستبعد ملّةٌ تمثّل الأشياء

نفسها (إذا كانت هذه الأشياء سهلة الفهم بالنسبة إلى الجمهور). ولماذا يجب أن تكون فاسدة بشكل خاصّ؟ يبدو أن «العديد من تلك الآراء غير الحقة» (154.2) تتضمَّن الصِيَغ غير الحقة للآراء التي لو قُدِّر لها أن تكون حقةً، لما كان من الضروري التخلّص منها واختيار صورها بدلاً منها. وهكذا، يمكننا البحث في الحالة الأسوأ (المذكورة في 153.17)، حيث يمكن للفلسفة بكاملها أن تتألف من آراء كاذبة تماماً. وعندما تتألف الملة، بدورها، من عدد كبير جداً من الآراء غير الحقة، وإضافةً إلى ذلك، عندما يُوضع عدد كبير منها جانباً لصالح مثالاتها المشابهة (154.3 ـ 4؛ والملة لا تقوم بذلك بدافع الضرورة فقط، بل أيضاً لأنها معتادة على ذلك)، عندئذٍ تكون الملّة فاسدةً إضافةً إلى كونها كاذبة؛ أي أنها لا تكون مؤسَّسة على آراء صحيحة، كما أنها تكون مفتقرة إلى المقالات المحاكية الجيدة لتلك الأشياء الصحيحة التي يصحّ الحكم عليها بصعوبة فهمها بحدّ ذاتها. وهي أيضاً فاسدة بمعنى أنها تخفي آراءها غير الحقة، ففي الحالة الأولى المذكورة أعلاه، من الممكن في النهاية إدراك كذبها، أما في هذه الحالة، «فلا يمكن إدراك فسادها»، وذلك، على ما يبدو، بسبب عدم ظهور الفلسفة البرهانية حتى الآن.

3 ـ وفي الظروف العادية، يُفترض بالفلسفة، الموصوفة أعلاه، أن تستمر بالتطور إلى أن تصبح برهانيةً بالطريقة التي تمَّ شرحها سابقاً. فضمن هذه الظروف، يجب على واضع النواميس أن يأخذ الآراء التي يحتاجها لملّته من «الفلسفة التي يصادف وجودها في زمنه الخاص». (154.5 ـ 6). فإذا لم تكن الفلسفة قد تطورت بعد بشكلٍ تامّ (وهذا ما يصحُّ في الحالة الأولى المذكورة أعلاه)، فلن تكون الملّة صحيحة، ولكن هذا أمرٌ لا يمكن تجنّبه. أما الحالة الأكثر سوءاً أو فساداً، على الإطلاق، وهي حتى أكثر فساداً في الحالة الثانية المذكورة أعلاه، فهي حالة واضع النواميس، الذي يُهمل فلسفة زمنه (الفلسفة المعاصرة له)، ويتمنّى، بدلاً منها، الآراء التي قدمتها ملة سابقة، أو الملة الأولى بالذات (أي، تلك المذكور، في (153.18ff.)، كما لو كانت آراء حقة،

ثم يشرع في استخدام مثالاتها المحاكية لتعليم الجمهور (متّبعاً في ذلك ما فعله واضع النواميس في الحالة الثانية المذكورة أعلاه).

ويفترض بالحالتين الأولى والثانية أن تكونا طريقتين معاصرتين أو بديلتين لتأسيس الملّة على فلسفة ما قبل ـ البرهنة في زمن لم تظهر فيه الفلسفة البرهانية بعد (أو صيغة محسَّنه للأشكال السابقة لفلسفة ما قبل ـ البرهنة). إن واضع النواميس الذي «يأتي لاحقاً»، سوف يأتي في زمن تكون فيه الفلسفة البرهانية قد ظهرت أو اكتملت. ففلسفة زمانه سوف تكون فلسفةً برهانيةً. وهكذا، تتحدد درجة الفساد بمدى بُعْد المثالات المحاكية عن الحق ومدى توافر الحق، على حدّ سواء. وفي الحالة الراهنة (3)، فإن واضع النواميس يقدِّم مثالاتٍ محاكيةً بعيدةً عن الآراء غير الحقة، في الوقت الذي توافرت فيه فرصة تبني آراء حقة على أساس ملّته.

4 ـ وإذا حدث أن جاء واضع النواميس بعد ذلك الذي ذكرناه للتوّ في النقطة (3)، واختار أن يتبعه بدلاً من اللجوء إلى فلسفة برهانية تكون، حتى، أكثر اكتمالاً، فإن ملّته سوف تكون أكثر فساداً. وعندما يفترض الفارابي أن تطور الفلسفة يكون باتجاه البرهنة، واليقين، والكمال، فإنه يطلب أن تُوضع النواميس والملة على أساس الفلسفة الأكثر تطوراً والأكثر اتفاقاً مع العصر الحالي، لأن الحاجة إلى مشرِّع جديد وإلى ملة تنشأ عندما تتقدم الفلسفة إلى حدّ يصبح معه من الضروري إصلاح الشرائع السابقة أو الملّة. فبمجرد اكتمال الفلسفة النظرية والعملية، (بالمعنى المذكور في (القسم 143)، فإن الملة الموضوعة على أساسها ستكون الملّة الأخيرة والنهائية (كما في القسم 144؛ يمكن لهذا المشرِّع أن يُسمى «خاتم» المشرِّعين)، والتي ستحتاج إلى الفقه وعلم الكلام لأغراض عملية فقط. وهذه ستكون الملة الصحيحة (8. 154) بالمعنى الصحيح؛ وكل الملل الباقية الأخرى ستكون فاسدةً بدرجات متنوّعة (ومن هنا القسمة الثنائية لِـ 10 ـ 8. 154).

ولكنّ القول إنه في كلتي الحالتين ستوجد الملة بعد الفلسفة (أي بعد

الفلسفة المبنية على اليقين، والتي هي الفلسفة الحقة في الحالة الأولى، والفلسفة المبنية على الرأي في الحالة الأخرى) لا يعني أن أي ملة تأتي بعد الفلسفة الحقة، يجب أن تكون «صحيحة». على العكس من ذلك، يمكن للملة التي توجد في زمن الفلسفة الحقة، أو حتى بعد هذه، أن تكون فاسدة إلى حدّ كبير (الحالتان 3 و4 المذكورتان أعلاه). مع ذلك، تستطيع الملة الصحيحة أن توجد فقط بعد الفلسفة الحقة. فالملل الفاسدة توجد بعد الفلسفة ما قبل ـ البرهانية، وهذه الـ «بعد» قد تستمر أثناء ظهور الفلسفة، وحتى بعدها. إذ بعد الفلسفة الحقة، هنالك «حاجة» إلى ملّة مبنية عليها (القسم 152.7 ،144)، ولكن قد لا يمكن تلبية هذه الحاجة، إذ تتوقف على الملك ـ الفيلسوف، أي الفيلسوف الذي يمتلك صناعة المشرِّع (القسم 144).

من جديد، يشير كلُّ ما ورد أعلاه فقط إلى تطور الفلسفة والملة داخل الأمة نفسها، وانطلاقاً من استعدادها الفطري وبنيتها الطبيعية، وليس إلى نقل هاتين من «الخارج» (سواء كان مصدراً إلهياً أو من أمم أخرى). وهكذا، فإن الافتراقات عن النموذج المذكور أعلاه (القسم 147) يحدث أيضاً ضمن هذا السياق. أما الافتراقات التي تلي (الأقسام 51-148)، فتعود، خلافاً لذلك، إلى نقل الملّة والفلسفة من أمةٍ إلى أخرى.

الفلسفة والملة: التحركات عبر الأمم

أولاً، يذكر الفارابي المبدأ العام: إذا نُقِلت ملّة تنتمي إلى أمة ما (إما كما هي بذاتها، أو بعد تعديلها زيادةً أو نقصاناً، الخ)، إلى أمة أخرى، واستُخدمت لتشكيل طبع الأمة الثانية، وتعليمها، وحكمها، عندها يكون من الممكن للملة في الأمة الثانية ـ أي الملة المبنية على الفلسفة ـ أن تتطوَّر قبل: (أ) الفلسفة، وحتى قبل (ب) صنائع الجدل والسفسطائية. وبالمثل، إذا لم تتطور الفلسفة بشكل طبيعي في أمَّة ما، ولكنَّها انتقلت إليها من جماعة أخرى

(تنتمي إلى أمة أخرى) كانت قد وُجدت فيها هذه الفلسفة سابقاً، فمن الممكن للفلسفة أن تتطور في هذه الأمة الجديدة، بعد قبولها الملَّة المبنية على الفلسفة التي كانت قد نُقِلت اليها في وقتٍ سابق.

وهنا، لا تعود مسألة صحة الملة أو فسادها موضع نقاش، لأنَّ الملة التي تُنقل إلى أمة ما قد تكون صحيحةً تماماً، كما قد تكون التغييرات التي أُدخِلت إليها، لتعديلها وفق الظروف الجديدة، صحيحة أيضاً. ومن الممكن أن يكون واضع الملة الجديدة غريباً، وحتى مشرِّعاً ـ فيلسوفاً حقيقياً، ولكن من المحتمل أكثر أن ينتمي إلى الأمة التي يتم نقل الملة إليها. في هذه الحال، قد يكون ممن ارتحلوا خارج بلادهم، فدرس فلسفة وملّةَ أمةٍ غريبة، وعاد بملة ما إلى أمّته الخاصة. أو قد يكون جاهلاً بالفلسفة تماماً، وتبنّى ملّةً قد يكون سمع عنها من الغرباء. على أية حال، تفتقر أمته الخاصة إلى فلسفة محلية، وقد تفتقر حتى إلى جدل وسفسطائية محلّيين، ولكن يُفترض أنها تمتلك خطابة وشعراً محلّيين ومطلوبين لتعليم الجمهور الملّة المنقولة.

أما في حال نقل الفلسفة من جماعة أخرى إلى أمة ما (فالفلسفة تنتمي إلى جماعة، وليس إلى أمة بكاملها)، فيمكن لهذه الفلسفة أن تتطور في هذه الأمة بعد أن نُقِلت اليها الملة في مرحلة سابقة، وبالطبع، يمكن أيضاً نقلها إليها قبل نقل الملّة. وهنا يُطرح السؤال عمّا إذا كان يمكن نقل الفلسفة «في غير أوانها»، وما يعنيه هذا الأمر. والإجابة ستعتمد جزئياً على ما إذا كانت دراسة فلسفة غريبة من قِبل واحدٍ أو أكثر من الرحّالة يمكن عدّه نقلاً مناسباً، أو ما إذا كان الأمر يحتاج إلى مدرسةٍ أو إرثٍ يجب أن يتجذَّر في الأمة الجديدة. فإذا كانت الحالة الثانية هي الحاصلة، فهل يمكن لهذا الأمر أن يحدث من دون تطور المراحل التي يجب أن تسبق الفلسفة البرهانية عندما تتطور كإرث محلّي؟ وهل يعني الفارابي أن مسار التطور سيكون: الخطابة، ثم الملة (الفقه/ علم الكلام)، ثم الجدل/ السفسطائية، ثم العلم البرهاني؟ أو هل إنه يعني أنه من الممكن الاستغناء عن مرحلة الجدل/ السفسطائية؟ هنالك أمرٌ واحدٌ واضح:

يمكن نقل الملة ابتداءً من المرحلة الخطابية، فلا حاجة إلى الانتظار إلى ما بعد المرحلة البرهانية. وهذا يوازي تطور الملة المحليّة. والفرق، المفترض، هو أن الملة المنقولة يمكن أن تكون ذات مستوى أعلى، لأنه من الممكن نقلها من أمة تكون الملة فيها مبنيةً على مرحلة لاحقة، أو تطوّر لاحقٍ للفلسفة.

فما الذي كان يدور في ذهن الفارابي؟ وهل عاش في أمة تحقق فيها هذا الاحتمال؟ لقد جاءت ملّته بالطبع قبل الفلسفة (والجدل والسفسطة)، وبالتالي، جاءت فلسفته بعد الملّة. مع ذلك، لا يبدو مهتماً بالأصول التاريخية لتلك الملّة أو بالمكان الذي جاءت منه. إذ إنَّ عرضه لأصل اللغة وتطورها، وللصنائع السابقة للصنائع الفلسفية، تشير إلى أن العرب، في الأعوام 90 ـ 200، بعد تأسيس ملّتهم، كانوا لا يزالون منشغلين بعلم اللغة (القسم 135)، أو أن التطور المحلي للصنائع. عند العرب كان لا يزال في مرحلة الصنائع العملية (المعروضة في الفصل (الأقسام 22 ,39-129) والصنائع العامية الأخرى (150.2). إضافةً إلى ذلك، فإنَّ «الفلسفة الموجودة اليوم عند العرب منقولة إليهم من اليونانيين» (الأقسام 18 .151 ,143 ,151.15-15 ,142 .156, 159.1; cf)، راجع تحصيل السعادة، حيث الفلسفة الحقة جاءت من اليونانيين ـ من أفلاطون وأرسطوطاليس).

ولكن، لماذا يسكت الفارابي عن أصل الملة الموجودة اليوم بين العرب؟ هل لأنها إلهية، ولذلك يدّعي الفارابي، كما فعل سقراط، الجهل بخصوصها؟ فلننظر إلى ما يقوله الفارابي في تلخيص الأورغانون:

«ما يعتقده بعض الناس يكون نتيجة لفعل إلهي... ولنترك هذا الأمر لمن يمارس الفلسفة الخارجية... بدلاً من ذلك، نقول إننا نتكلم الآن عن التعليم الذي هو إنساني والمُتضَمَّن في الفلسفة التي تُدرك المعقولات الإنسانية... (يتبع 177a)؛ التشديد للمؤلّف).

ولكن هل يُحدِث هذا الأمر فرقاً، أي ما إذا كان أصل الملة إلهياً أو إنسانياً؟ يناقش الفارابي هذه المسألة في كتاب الملة، والمدينة الفاضلة،

والسياسة المدنية، حيث يستنتج عدم وجود أيِّ فرق، على الأقل بعد إتمام الفلسفة في المدرسة السقراطية وبعد أن أصبحت «الملة الفلسفية» ممكنةً. وما يثير الفضول، على أقل تقدير، هو إصرار الفارابي على إثارة الانطباع (وهو انطباع مبني على ما يمكن أن يستنبطه المرء مما يقوله عن لسان العرب والفلسفة التي سادت بينهم آنذاك) بأن ملة العرب (كالمسيحية قبلها)، جاءت من اليونانيين، عندما كان العرب يفتقرون إلى الفلسفة والجدل والسفسطة، وكانوا في مرحلة الصنائع ما قبل ـ الفلسفية.

هنا، يجب أن نفهم قصده من خلال هدفه. فما كان يخطط لتعليمه فلاسفة عصره، وإخوانه في الملّة، هو أن ملّتهم تتألف من مثالات محاكية للفلسفة الحقة. وما كان يخطط لفعله لإخوانه في الملة، هو إصلاح ملّتهم في هذا الاتجاه (أي التصرف كمتكلّم يكتشف «ما صرّح به في الملة واضعها من الأشياء العملية الجزئية» (الأقسام 3-153.2 .145 .cf). وقد يكون خطر في باله أشياء كتاريخ تأثير الأفكار «الملية» الأفلاطونية على المسيحية والإسلام، وعلى الجدل والخطابة عند المتكلّمين المسلمين، والتي سوف يجعلها، بدوره، كاملةً أو تامةً، باستعادة الفلسفة الأكثر تماميةً، أي الأصل الحقّ لتلك «الملة». وهنالك، أخيراً، مسألة سلطة الفلسفة، والدفاع الفلسفي عن الملة، والموقف الخطير الذي يمكن للفلسفة أن تجد نفسها فيه، وهذه مسألة يعود إليها الفارابي في ما يلي:

1 ـ الحالة الأولى التي ناقشها الفارابي فيما يتعلق بهذا الموضوع (القسم 149) هي: عندما تُنقل ملّةٌ مبنيةٌ على فلسفة تامة، تكون كل أمورها النظرية، أو غالبيتها، مُعطاةً من خلال المثالات المحاكية، إلى أمة تجهل أن هذه الملّة مبنية على الفلسفة أو أن محتوياتها هي مثالات محاكية لأمور نظرية أكّدتها الفلسفة بواسطة براهين معيّنة. وقد سكت أحدٌ ما عن هذه الحقيقة (على الأرجح، واضع الملّة). ينتج من ذلك أن تعتقد هذه الأمة أنّ هذه المثالات المحاكية هي نفسها الحق والمسائل النظرية. بعد ذلك، تنتقل الفلسفة (التامة)،

التي تعتمد عليها الملة بسبب كمالها، إلى تلك الأمة. في هذه الحال، من المحتمل جداً أن: (أ) هذه الملّة سوف تُعارض الفلسفة، وسوف يغالبون الفلسفة ويرفضونها؛ وسوف يقف الفلاسفة في وجه هذه الملة ما داموا لا يعرفون أنها تتألف من مثالات محاكية لمحتويات الفلسفة. على أي حال، (ب) عندما يعلم الفلاسفة أن هذه الملّة تتألف من مثالات محاكية لمحتويات الفلسفة، فلن يعارضوا هذه المِلة؛ ومع ذلك، سيستمر أتباع هذه الملة بمعارضتهم. وهذا سيؤدي إلى النتائج الآتية:

(I) لن يكون للفلسفة ولا للفلاسفة رئاسةٌ على تلك الملة ولا على أهلها بل سيَنْبُذُ هؤلاء الفلسفة والفلاسفة، (II) ولا يلحق الملة كثير نصرة من الفلسفة، (III) ولا يؤمَن أن تلحق الفلسفة وأهلها مضرة عظيمة من تلك الملة وأهلها، (IV) فلذلك ربما اضطر أهل الفلسفة عند ذلك إلى معاندة أهل الملة «لضمان سلامة المشتغلين بالفلسفة». ولكن خيارهم يكون عدم معاندة الملة نفسها، بل محاربة أهلها لجهة اعتقادهم أن الملة تضادّ الفلسفة، وسيجتهدون في أن يزيلوا عنهم هذا الاعتقاد بأن يلتمسوا تفهيمهم أن مضمون ملتهم هو المثالات المحاكية.

وقد يكون تفسير السبب الكامن وراء السكوت عن حقيقة اعتماد هذه الملة على الفلسفة التامة قد قُدِّم سابقاً (في القسم 148). وهو نقل الملّة قبل نقل الفلسفة، ولذلك لم يستطع المؤسّس الجديد كشف اعتماد ملّتِهِ على الفلسفة (أما مسألة ما إذا كان قد علم بحقيقة الأمر أو لا، فليست الآن موضع نقاش). وحتى لو كان عرف حقيقة الأمر، فمن الممكن أنه كان حكيماً كفايةً لكي يختار السكوت: فما كان أتباعه ليفهموا ما الذي كان يتكلم عنه. أمّا مسألة كشف هذه الحقيقة في الأمّة النموذجيَّة، وإلى أيّ حدّ، ولمن يجب كشفها، فلا تُناقش هنا، ولكن يمكن معرفتها من المدينة الفاضلة والسياسة المدنية، حيث نجد أنَّ أولئك الذين يُظهرون علامات تدلّ على قدرتهم على التمرد ضد الفلسفة، يتم تدريبهم على عدم القيام بذلك. وهذا ما يُفترض بالفلاسفة أن يفعلوه لاحقاً في

الأمة موضع النقاش. وهكذا، يكون الصراع بين الملة والفلسفة في هذا السياق الخاص ناتجاً من انقلاب التسلسل التاريخي لظهور الفلسفة والملة.

ويبدو هذا الانقلاب مسؤولاً، أيضاً، عن مأزق الفلاسفة أنفسهم، الَّذين لم يعرفوا بعد أن الملة تتألف من مثالات محاكية للمحتويات النظرية للفلسفة. ففي الوضع النموذجي، يتلازم ظهور الفلسفة البرهانية مع نقد الخطابة، والجدل، والسفسطة، وكذلك مع تطور الرياضيات والميل إلى علم الأمور المدنية. إذ فقط بعد اكتمال الفلسفة (بجزءيها النظري والعملي)، يبدأ الفلاسفة بفهم الاستخدام العام للخطابة، والشعر، والحاجة إلى وضع الشرائع والملة. أما في الوضع الحالي، فإنّ الملة (والفقه وعلم الكلام) موجودة مسبقاً، ويُفترض أن الفلاسفة لم يصلوا بعد إلى حدّ إدراك الحاجة إلى تأسيس ملّة أو تثمين الحاجة إلى الملة الموجودة مسبقاً. ويبدو أن الملة وعلم الكلام هما من ضمن الخطابة، والجدل، والسفسطة التي يحاول الفلاسفة نبذها. مع ذلك، نكون قد وصلنا إلى الوقت الذي يمكن فيه إيضاح حقيقة الأمر لكلٍّ من أتباع الملة وللفلاسفة، وذلك لصالح الطرفين.

إنَّ مصلحة الملّة ستكون في عدم معارضة الفلاسفة لها، وفي الواقع، سوف «يدافعون عنها كثيراً»، في حين ستكون مصلحة الفلسفة في تجنب «المضرّة العظيمة» التي يمكن أن نتكبدها من جانب الملة. وهاتان المصلحتان تتلازمان، بمعنى أن سلامة الفلسفة وتطورها سوف ينعكسان على قوة الملة، وكذلك الملة الأكثر تنوّراً سوف تميل، بدورها، إلى دعم الفلسفة وحمايتها.

إذاً، يعرض الفارابي، بطريقة غير مباشرة، صورةً تعكس السعادة والسلام لما يمكن أن يحصل عندما يتنوّر أتباع الملة والفلاسفة فيما يخص العلاقة الحقة بين الملة والفلسفة. فالملة لن تعارض الفلسفة، وأتباعها لن ينازعوا الفلسفة، بل سيرحّبون بها. وكذلك الفلاسفة لن يقفوا ضد الملة، إذ إن الفلسفة والفلاسفة سوف يشغلون موقعاً رئاسياً في تلك الملة، وسوف يتمُّ قبولهم وتبجيلهم. «وستدافع» الفلسفة بقوة عن الملّة، وإلّا يمكن للفلاسفة أن ينازعوا

الملة، حرصاً على سلامتهم. ولكنهم لن يختاروا منازعة الملة ذاتها (فهم ليسوا في وضع يسمح لهم بمعارضتها مباشرةً وعلى الملأ، لكنهم يتذكَّرون حالة الرازي)، بل سيقنعون بإزالة الاعتقاد أنّ الملة تناقض الفلسفة، وبجعل أتباعها يفهمون أن ملتهم تتألف من مثالاتٍ محاكية. وسوف يجهدون لفعل هذا الأمر فقط، لأن هذه هي النقطة الحرجة في المسألة، ولأنهم إذا نجحوا في ذلك، فالباقي سيتبع تلقائياً. وبذلك سيكونون قد برهنوا أن الفلسفة هي المصدر وهي الحق ذاته، وأن الملة هي الطفل الذي تتبنّاه الفلسفة. وسوف يُبجَّلون ويُرفَعون إلى مرتبة الأنبياء.

ولا يلوم الفارابي الملة أو أتباعها على موقفهم من الفلسفة والفلاسفة، فهو يفهم المخاطر ومصدرها؛ ولا يتوقع الراحة على هذه الجبهة، إذ يعتبر أن مفتاح الحلّ هو في يد الفلاسفة؛ فأولاً، يجب أن يتربوا على فهم العلاقة الحقَّة بين الفلسفة والملة، ثم يجب تعليمهم ما يحتاجونه لتحسين موقفهم، لأنَّ دورهم هو دورٌ تربوي. وأسطورة أصل الملة هي جزءٌ من فعل التشريع الجديد للفلاسفة الجدد. (الرّواية الأشمل تصف الوضع كما وجده الفارابي، وكذلك الحل الذي يقترحه). هذه الأسطورة هي قطعاً أساسية للحلّ المقترح؛ فالفلسفة البرهانية لا تحتمل أيِّ أسطورة أخرى.

2 ـ أما الحالة الثانية فهي هذه (القسم 150): لقد كانت الملة المنقولة مبنية، في الأصل، على فلسفة «فاسدة قديمة» (خطابية، جدلية، و/ أو سفسطائية). ويُفترض أن هذه الملة كانت قد نُقِلَت أولاً، أما التساؤل عن واقعة ما إذا كان أتباع هذه الملة يعرفون أنها كانت أصلاً، مبنية على مثل هذه الفلسفة، فيبقى قائماً. ثم يلي ذلك مرحلة نقل «الفلسفة الصحيحة والبرهانية» إلى هذه الأمة. في هذه الحالة، ستكون الفلسفة والملة متعارضتين تماماً. والفارابي يبدأ بالفلسفة، إذ سوف تعاند الفلسفة (البرهانية) الملة وأساسها الفلسفي على حدٍّ سواء. ولهذا السبب، ستعاند الملة هذه الفلسفة. ويعرض الفارابي هذا الوضع وكأنه حالة حرب شاملة يبحث فيها المتخاصمون عن نصرٍ

شامل وتدميرٍ (إبطال) للآخر. فكل واحد يحاول قهر الأمة وإزاحة الآخر من ساحة المعركة. فما الذي يمكن أن تكون عليه هذه الإحالة الوجودية لهذه الحالة؟ ولماذا هذه الجرأة الجامحة؟ فهل كان الفارابي يحيل إلى المِلل غير المُسلِمة التي ترفض استضافة الفلسفة رفضاً قاطعاً؟ أو هل كان يحيل إلى أشكال من الزندقة، والأبيقورية، وما إلى ذلك، والتي يُشار اليها في نهاية المدينة الفاضلة؟ ففي هذا المصنَّف، تتعاون الفلسفة مع الملَّة المبنية على الفلسفة التامة، لمحاربة الملل المبنيَّة على الفلسفة ما قبل ـ البرهانية. ومن المحتمل أن الفارابي كان يحيلنا، أيضاً، إلى بعض التأويلات غير المقبولة للإسلام، التي قدَّمها بعض الراديكاليين ممن امتهنوا علم الكلام، ويحيلنا أيضاً إلى الرازي.

3 ـ والحالة الثالثة التي يناقشها الفارابي (القسم 151) هي حالة الأمّة التي لها ملّةٌ مؤسّسة جيداً، عندما يُنقل إليها الجدل والسفسطائية، فسوف يكون هذان ضارّين لتلك الملة وسوف يجعلان المعتقدين بها يظنون أنها قليلة الأهمية أو غير هامّة. إذ إن قوة الجدل والسفسطائية تكمن في إثبات الشيء نفسه أو إبطاله. لذلك سيؤدي استعمال الطرق الجدلية والسفسطائية إلى خلخلة المعتقدات المليّة، وإلى التشكيك بها، ويجعلها بمنزلة ما لم يتمّ التحقق منه بعد، أو يجعل المرء يتحير فيها إلى درجة الظن أنه لا يمكن تأكيد شيء، لا هذه المعتقدات ولا المعتقدات المضادة لها. لذلك أصبح واضعو النواميس، وكذلك الملوك الذين رُتِّبوا لحفظ الملة، ينهون عن الجدل والسفسطائية ويمنعونهما أشدّ المنع. وهذا يصحّ على كلِّ المِلل.

ولكن الفارابي لا يقول عن أي نوع من الملّة يتكلم، ويُضمِّن كلامه ما يشير إلى عدم أهمية هذا الأمر، فالجدل والسفسطائية (رغم أهميتهما لتطور الفلسفة) يكونان ضارّين وهدّامين عندما يتعلق الأمر بالملة. ويبدو أنه يوافق على موقف واضعي النواميس والملوك ضدّ هاتين الصناعتين. (وهو يُذكّرنا بموقف ابن رشد في فصل المقال، حيث ينبذ الجدل والسفسطائية لصالح

الخطابة والبرهنة). إذ يُفترض أن الملّة، موضع النقاش، تأسست بواسطة الخطابة والشعر.

ففي سياق تطور الصنائع الفلسفية، يُشكّل كل من السفسطائية والجدل مرحلةً لاحقةً وأعلى. فهما، بطبيعتهما، أسمى من الخطابة والشعر، كطرق تفحّص. فليس للملّة المؤسسة على الإقناع الخطابي فرصة للفوز عندما يكون للجدل والسفسطائية اليد العليا. والطريقة الوحيدة التي يمكن لهذه الملّة أن تمنع انتصارهما، تكون باستخدام الطرق غير المبنية على المحاججة: أي الإقصاء الشرعي من الجماعة.

أمّا عندما تتحالف الملة مع الفلسفة البرهانية وتربح دعمها، فالحال ستكون مختلفةً. فالفلسفة تعرف استخدام الخطابة والشعر كصنائع للعامّة (ما بعد البرهانية). وتعرف نظائر الأشياء المتخيَّلة أو المُعبَّر عنها من خلال المثالات المحاكية للملَّة. وفوق كل ذلك، فهي تعرف كل ما يتعلَّق بالجدل والسفسطائية؛ تعرف مواطن ضعفهما، وكيف تُسكِتُ من يمارسهما.

التحالف بين الملة والفلسفة البرهانية

يقترح الفارابي، إذاً، (كما سيفعل ابن رشد لاحقاً) تحالفاً بين الملّة والفلسفة البرهانية، ضدّ الجدل والسفسطائية، إذ يجب على علم الكلام أن يتطهّر من الجدل والسفسطائية ويصبح أكثر التزاماً بالخطابة، محتذياً بذلك مثال واضع النواميس. هذا التحالف مفيد للفلسفة والملة على حدّ سواء، إذ سوف يتم دعم الملّة، بقوة، بالفلسفة البرهانية في صراعها مع الجدل والسفسطائية؛ وسوف تدعم الملةُ الفلسفةَ في صراعها مع هذين. لذا يبدأ القسم 152 بتعداد أربع مجموعات لكلٍّ منها موقفٌ مختلفٌ من الفلسفة: (1) قومٌ حثّوا عليها وشجعوها، (2) وقوم أطلقوا فيها، (3) وقوم منهم سكتوا عنها، و (4) قوم منهم نهوا عنها: والفارابي لا يسكن عن الثلاث الأولى، علماً أن الثالثة ذُكرت في القسم 129، والرابعة كانت أيضاً تعبّر عن موقف واضعي النواميس والملوك

من الجدل والسفسطائية. أما ما تبقى من هذا القسم، فيعالج الأسباب التي أدّت إلى الموقف الرابع، تماماً كما شرح القسم 151 سبب منع الجدل والسفسطة. وهذا يشير إلى أن المجموعات قيد البحث هي مجموعات واضعي النواميس (القسم 156.19) والملوك الذين رُتِّبوا لحفظ الملة (وربما المتكلمون والفقهاء أيضاً). «المنع» يعني منع كل متَّبعٍ للملة (الأمة بكاملها)، وذلك خلافاً للمواقف الثلاثة الأولى التي تشير إلى إمكان السعي وراء الفلسفة.

إنَّ العائق الوحيد أمام التحالف المذكور أعلاه، هو أن قلّةً من واضعي النواميس قد منعت أتباع مللِهم من الاشتغال بالفلسفة. الفارابي يبحث عن سبب تحريم الفلسفة في طبع الأمة وفي طبعي الملة وواضع النواميس.

فقد يمنع واضع النواميس الأمة من الاشتغال بالفلسفة لأنها تتميّز بعدم إمكان تعليمها الحق أو الأمور النظرية كما هي عليه في الحقيقة. إن التركيبة الفطرية للناس الذين يكوّنون الأمة، أو «الغرض فيها أو منها» بالنسبة إلى واضع النواميس (cf. 156.15)، تكون بحيث أن الأمة يجب ألّا تُعلَّم صريح الحق ذاته، بل تُشكّل طبعها بواسطة المثالات المحاكية للحق فقط. وإلّا سيتشكَّل طبع هذه الأمة على أساس أن «الأمة أمة سبيلها أن تؤدّب بالأفعال والأعمال والأشياء العملية فقط لا بالأمور النظرية أو بالشيء اليسير منها فقط». (القسم 17 ـ 156.16)[5].

ويُفترض أن يكون واضع النواميس قد قام بتقييم صحيح لطبع الأمة، فحدّد ما تستطيع معرفته ومقدار هذه المعرفة، ومنع الفلسفة لأنها لا تتناسب وطبع الأمة وبنيتها الفطرية. وقد يكون المقصود من وجود هذه الأمة، أيضاً، أن تلعب دوراً ثانوياً في المخطَّط الكلي الذي تخيّله واضع النواميس لعدد كبير من الأمم (راجع تحصيل السعادة)، وربما يكون هذا هو المقصود من قول «الغرض

(5) (العِلم المرح) (Cf *Die frohliche Wissenschaft* aphorism 104, end, in Nietzsche 1960, vol. 2, 111. See also vol. 3, 560 (*Nachlass*).

فيها أو منها». ولكن، ماذا لو تطورت الفلسفة في مثل هذه الأمة رغم إعلان تحريمها من قِبل واضع النواميس؟ لقد كان هذا محقاً عندما حرّم الفلسفة (هو الذي شرَّع لزمانه الخاص؛ أنظر السياسة المدنية عرضياً وظاهرةً آفِلةً أو أنه حدث يشير إلى تغير أساسي في طبع الأمة (كما وُصف في 17 ـ 13. 156). فإذا كان عرضياً وآفلاً، عندها سيكون من الأفضل، ربما، للفيلسوف أن يرتحل أو أن يبقى صامتاً، ويترك الأمة بسلام مع ملّتها. أما إذا كان الأمر، من جهة أخرى، يتعلق بحدوث تغيّر أساسي في طبع الأمة، عندها يجب أن تُؤوَّل الملة وتُستكمل، بحيث تُمنح الفلسفة المقدار الضروري من حرية الفعل، وهو شيء كان واضع النواميس ليفعله لو أنه عاش في ظلِّ الظروف الجديدة.

إنَّ التَّأويل الجديد ضروريٌّ لخيرِ الفيلسوف، وكذلك لخير المؤمنين، الذين هم الآن في وضعٍ يؤهّلهم للتساؤل عن المعتقدات المليّة في صيغتها الأصليّة. فالمؤمنون سيكونون بحاجة إلى الارتقاء إلى درجة من الفهم تساوق قدراتهم، وإلّا فإنهم سينبذون هذه المعتقدات ولن يجدوا تأويلاً أسمى يعتقدون به، أي أنهم سينبذون معتقداتهم بكل بساطة. وهذا سوف يضرّ بالملة، التي سوف تفقد أتباعها الأكثر تعقّلاً، كما أنَّ تشكيكهم في المعتقدات ونبذها وكتاب الملَّة؛ ولكن الأشياء تغيرت الآن، ويجب تأويل الشريعة وإكمالها لتأخذ بعين الاعتبار الظروف الجديدة، حتى ولو لم يتمكن الفيلسوف من التصريح بالسبب الحقيقي للتشريع السابق.

إن من واجب الفيلسوف أن يسوِّغ فلسفته وفقاً للظروف الجديدة. وقد تكون حجته أن الملة كانت، في الحقيقة، مبنيةً على الفلسفة الحقة، فالتحريم كان مناسباً في المرحلة السابقة، أما الآن فيجب إلغاؤه؛ ويجب الآن، السماح بالفسلفة، إلى جانب أشياء أخرى، لاستخدامها في الدفاع عن الملة ضدّ الجدل والسفسطائية. وفي كلِّ الأحوال، فإنّ ظهور الفلسفة في الأمة، رغم تحريم واضع النواميس لها، يشير إلى تغيّر في الظروف، وإلى الحاجة إلى اكتشاف آراء وأفعال جديدة (وهذه هي وظيفة علم الكلام والفقه). ومن الممكن أن

واضع النواميس لم يكن فيلسوفاً ولكنه عرف شيئاً ما عن الفلسفة، أو عمّا يشبه الفلسفة، وعن تأثيرها.

ولكن هذا لن يُحدِث فرقاً كبيراً. فتأويل مقصد واضع النواميس، في هذا المجال، يعتمد على ما إذا كان ظهور الفلسفة حادثاً سيؤدي إلى تهديد إيمان الجماعة، على نطاق واسع. وقد يكون من الضروري عرض الإضافة الجديدة للملّة على أنها تأويل للملة القديمة، بدلاً من اعتبارها تجديداً. ولكن على الفيلسوف أن يتّخذ مثل هذا القرار وفقاً لقدرته كمتكلِّم وكفقيه.

ولكن يمكن أيضاً لواضع النواميس أو لمؤسِّس ملَّة ما أن يمنع الفلسفة لأنَّها لا تخدم مصلحته الخاصَّة، فيُحدِثُ ملةً «فاسدة وجاهلة» (cf. 156.18 السياسة المدنية، المدينة الفاضلة وكتاب الملة) يسعى من خلالها، لا إلى سعادة الأمة، بل إلى سعادته الخاصة؛ فيستخدم الملّة ليجعل نفسه سعيداً، لا ليجعل الأمة كذلك. فإذا سمح بالبحث الفلسفي، فسيخشى أن تفهم الأمة الميزة الفاسدة للملّة وما سعى إلى غرسه في نفوس الناس. وقد تكلَّم الفارابي عن هذه الحال، أو عن شيءٍ قريب جداً منها، فيما سبق (في القسم 150)، عندما أشار إلى أن بروز الفلسفة قد أدّى، أحياناً، إلى حرب شاملة مع الملّة. ويجب أن نفترض أن النتائج نفسها ستحصل في هذه الحالة أيضاً.

من الواضح إذاً، كما يخلص الفارابي إلى القول (القسم 153)، إنه إذا حاربت الملةُ الفلسفةَ، فكذلك سيفعل علم الكلام في تلك الملة؛ وسيحارب المتكلمون الفلاسفةَ إلى المستوى نفسه الذي تصل إليه محاربة الملة للفلسفة.

هذا القول أمر بديهي طالما أن المتكلِّم لا يكتشف أشياء لم يعلنها واضع النواميس، وطالما بقي متمسكاً بالغاية الأصلية لواضع النواميس. ولكن مهمَّة المتكلِّم هي أيضاً أن يستنبط مسائل ملائمة للأوضاع الجديدة. ومن الواضح أنَّ المقصود هنا هو الملّة كما توجد في أي زمن خاص. فما دام المتكلِّم خادماً للملة، فسوف يعارض ما تعارضه وكلُّ هذا لا يأخذ بعين الاعتبار إمكان انقسام المتكلمين إلى مجموعات ذات مواقف مختلفة من الفلسفة، ولا عمل الفيلسوف

المتعلّق بإصلاح الملّة وتنوير المؤمنين فيما يخص العلاقة الحقّة بين الملَّة والفلسفة (كما شُرِحت في القسم 149). فالمسألة هي، ببساطة، تنبيه الفيلسوف إلى ضرورة التحضر لمواجهة معارضة، ليس فقط من قِبل الملّة نفسها أو من قبل واضِع النواميس لجهة قصده وأقواله المُعلنة، بل أيضاً من قِبل المتكلمين الذين يميلون إلى الدفاع عن مقصد واضع النواميس، والتوسّع في أقواله، ثم الدفاع عنها بكل الوسائل المتاحة لهم.

الفصل الحادي عشر

الملّة والرؤية الدورية للتاريخ

من المناسب اقتباس الملاحظات التالية، حول الملّة والرؤية الدورية للتاريخ، من نصّ لآخر فيلسوف يمكن أن يُفكّر جدّياً في هذا الموضوع. ففي القسمين 61 و62 من الجزء الثالث من ما وراء الخير والشر، والمعنون «ماهية الدين»، نقرأ ما يلي:

«إن الفيلسوف، كما نفهمه، نحن الأرواح الحرة ـ، بوصفه الإنسان الذي يتحمل المسؤولية الأشمل ويحمل همّ مجمل تطور الإنسان: إنَّ هذا الفيلسوف سيستعمل الأديان لأجل عمله التأديبي والتربوي؛ كما يستعمل الأوضاع السياسية والاقتصادية السائدة... سيكون الدين خير وسيلة لتجاوز العوائق وتحقيق إمكان السيطرة: بوصفه رابطةً تربط الأسياد والأتباع معاً وتكشف ضمائر هؤلاء، أي كوامنهم ودواخلهم التي ترغب في التملص من الانصياع لأولئك وتسلّمهم إيّاها؛ فإن مالتْ جرَّاء روحية رفيعة، طبائع فريدة ذات أصل نبيل، إلى حياةٍ أكثر انعزالاً وتأملاً، واحتفظت لنفسها فقط بأرفع نوع من السيطرة (على حواريّين وإخوان مختارين)، فإنه من الممكن استعمال الدين نفسه وسيلة لتأمين الهدوء بعيداً عن ضجيج أعمال الحكم الغليظة وعنائه، ولتأمين الصفاء الذي يقيها القذارة الملازمة ضرورةً لكل شؤون السياسة ومزاولتها. ذاك ما أدركه،

على سبيل المثال، البراهمة: فمن خلال تنظيم ديني خوّلوا أنفسهم السلطة لتعيين الملوك على الشعب، في حين أنهم بذواتهم مكثوا بعيداً وخارجاً وأحسوا أنفسهم كذلك، بوصفهم أناساً لهم مهام أسمى تفوق حتى مهامّ الملوك...

أما في النهاية، ومن أجل أن ندعو أدياناً من هذا النوع إلى حساب معاكس وخطير النتائج، ونفضح في وضح النهار أخطارها المقلقة، [فإنه يجب القول]:
ـ إن الثمن المدفوع سيكون غالياً ومُرعباً أبداً، إذا لم تكن الأديان وسيلةً تأديبية وتربوية في يد الفيلسوف، بل إذا سرحت على هواها وبسيادة. إذا أرادت لنفسها أن تكون غايات أخيرة وليس وسيلة بين وسائل أخرى» (ترجمة Walter Kaufmann من الألمانية إلى الإنكليزية).

وإن بدت هذه الأقوال حول العلاقة بين الفلسفة والدين جريئةً نوعاً ما، إلا أنني لا أعتقد أنها أقوال ثورية. ولا هي تُعدّ ابتكاراً، بل مجرد تجديد، أو ترميم، أو إعادة إحياء لخطّ من الإرث الفلسفي كان يتم ربطه، دائماً، برؤية دورية للتاريخ تفترض «العَوْد الأبدي» لشكلٍ ما أو لشكل آخر، وفي كثير من الحالات، كان هذا الخطّ يُشتقّ فعلياً من هذه الرؤية. ولكي تجري استقصاءً مناسباً بهدف استعادة هذا الخط وإظهار أهمية مكانته في المغامرة الفلسفية، على مدى تاريخها الطويل، لن يتطلب منا شيئاً أقل من اختراق جوهر هذا الإرث، الذي كان نيتشه أبرز المؤهلين له، وإعادة صياغته بعبارات جديدة. وسوف أكون راضياً إذا تمكنت من إقناع القارىء بأن هنالك شيئاً ما يستحق التنقيب عنه هنا، بواسطة ما يسميه علماء الآثار سبر الأعماق السطحي والسريع.

وباستخدامنا لكلمة «تاريخ»، نريد أن نعني شيئين على الأقل، إذ يمكن «للتاريخ» أن يعني عرضاً للدورات، والمؤسسات، والأفكار، والانجازات الفردية. وبهذا المعنى، وُجِدَ التاريخ، بالطبع، في العصور الكلاسيكية والوسطى، وأقرّ الجميع باستخدامه العملي وقيمته النظرية المتواضعة. من جهة أخرى، يمكن لهذا اللّفظ أن يُستخدم للإشارة إلى عرضٍ أو رؤيةٍ للمسار الكلّي

للأحداث الإنسانية، كالتقدم التاريخي، ونشوء الحضارات وزوالها، إضافةً إلى رؤية كل تعليم، باعتباره يتعلق، أساساً، وبشكل نسبي، بوضع تاريخي معين، أو بوجهة النظر التي ترى إمكان تكرار هذه الأوضاع التاريخية أو عدم تكرارها.

وما نقصده بعرض المشاهدات الآتية، هو إظهار أنَّ رؤية التاريخ بالمعنى الثاني، كانت، إلى حدّ كبير، جزءاً من الفلسفة الكلاسيكية والوسيطية بشكل عام، ومن الفلسفة السياسية بشكل خاص. وسوف أعرض مخطَّطاً تفصيلياً لهذه الرؤية، وأشرح كيف تساعدنا على فهم بعض ميزات الفلسفة السياسية في فترة ما قبل الحداثة، وكيف تزوِّدنا بفكرة أوضح عن التغيير في المنظور الفكري الذي ظهر عند التخلي عن تلك الرؤية في الزمن الحديث. وسوف تبيّن هذه المشاهدات، كما نأمل، أنه لفهم هذا التغيير في المنظور، يحتاج المرء إلى عرض رؤية فترة ما قبل الحداثة، كما ظهرت بوضوح، ليس فقط في الفلسفة الكلاسيكية، بل في الفلسفة الوسيطية على حدٍّ سواء؛ إذ إن هذا الأمر هام، بشكل خاص، لجهة توضيح العلاقة المتغيرة بين الفلسفة والدين.

يقال إنّ التاريخ يقوم على الحركة في الزمان. وقد كان يُعتقد أن الزمان هو أعظم الآلهة الذي يحيط بكل الأشياء، أو أنه واحد من إلهين أو أكثر، أو من مبادىء متساوية في القدرة الأبدية. ولكن هذا الزمان ليس هو نفسه زمان الإنسان وتاريخه. فالزمان التاريخي هو الزمان الذي يختبره الإنسان، والذي يقيس بواسطته حركة الأشياء الإنسانية. وبصورته الأكثر بساطةً، يشبه هذا النوع من الزمان تسلسلاً من النقاط المرتَّبة بانتظام كخطٍ مستقيمٍ، أو كخطّ يشكّل دائرة.

ويمكن لحركة التاريخ هذه، عندما تحدث على شكل خط مستقيم، أن تكون لامتناهيةً (أي لا بداية لها ولا نهاية)، أو أن تكون متناهيةً (أن لها بداية ونهاية معاً، ويُفضل أن تكون هاتان متباعدتين بعضها عن بعض، بحيث تفقد أي علاقة لها بالحاضر)، أو أن تكون نصف متناهية (أي لها بداية ولكن ليس لها نهاية). وقد تطلَّب الأمر، في حالتَيْ الخطين المستقيمين: المتناهي ونصف

المتناهي، تفسيراً للبداية، أي ما إذا كانت همجيةً وغير آمنة، أو عصراً ذهبياً بسبب وجود الآلهة بين البشر، أو بسبب سيادة العقل، أو الفلسفة، أو العلم في الأمور الإنسانية. أما الخطّ المستقيم اللامتناهي، فيجب أن يكون له اتجاه (صعوداً أو هبوطاً)، أو أن يتضمن تغييرات (موسمية أو تقلّصاً وتمدّداً). من جهة أخرى، يمكن للحركة الدائرية أن يكون لها بداية ونهاية (دورة واحدة عظيمة تنتهي بحريق هائل مدمِّر أو بطوفان يوم الآخرة)، أو أن تكون محض دائرة، ليس لها بداية ولا نهاية. ثم سيتبع ذلك العَوْد الأبدي. وكأن خالق الكون قد أخذ هذا الخط وجعله ينحني ليصبح دائرةً (أفلاطون \الطيماوس 36b)، بحيث أصبحت كل نقطة وكل مرحلة تسبق كلَّ نقطة ومرحلة أخرى في الزمان وتليها؛ ومع ذلك، فأينما يكن المرء، أو مهما كانت النقطة التي يختار أن يبدأ منها، يكن هنالك قبل وبعد، كما يكون هنالك مسافة يمكن قياسها بين تلك النقطة والنقاط السابقة أو التالية. إن ترتيب هذه السلسلة يكون بحيث:

«إنها تعود بشكل دائري إلى النقطة التي بدأت منها، وبذلك تؤمِّن الاستمرارية وتشابه التركيب... فإذا كانت الحياة الإنسانية دائرة، وبما أنه لا بداية ولا نهاية للدائرة، عندها يجب ألّا نكون «سابقين» لأولئك الذين عاشوا في زمن طروادة، ولا أن يكون هم «سابقين» لنا، لجهة كونهم أقرب منا إلى البداية. (أرسطو، Problemata، 17.3.916 a17ff)».

ويقال إن «رواية التاريخ الإنساني باعتباره دائرة العَوْد الأبدي، يعود أصلها إلى البابليين، ومن المعروف أيضاً أنها في أساس علم الفلك الكلداني. أما أولئك الذين يفضّلون كوناً ذا أمدٍ محدود، فيعتبرون أن هذه الرؤية مناقضة للتاريخ، أي رؤية ساكنة للمستقبل تُبطِلُ إمكان قلب الزمان. ولكن، إذا كان أمدُ الكون غير محدود، أو غير محدود فيما يتعلق بكل الغايات العملية الوثيقة الصلة بالتاريخ الإنساني، عندها ينبغي أن نلغي الرؤية التي تعتبر التاريخ والمستقبل مبنيّين على كَوْنٍ ذي أمدٍ محدود. وفقاً لذلك، فإن العود «الأبدي»، الدوري، يبدو الطريقة الأكثر معقوليةً لرؤية المسار الكلّي للتاريخ الإنساني.

تفسيرات أرسطو وأريسطوتاليس/ أرسطوكليس

إنَّ التفسير الكلاسيكي لهذه الرؤية موجود عند أرسطو، وكذلك في أجزاء من مصنّف أريسطوتاليس/ أرسطوكليس. ومن المعروف جيداً أن أرسطو يُقلِّل من أهمية المنزِلة النظرية للتاريخ. ولسنا بحاجة هنا إلى التساؤل عمّا إذا كان تقديره للتاريخ ينطبق فقط على التفسيرات التاريخية التي قدمها الآخرون (المؤرِّخون)، أو كذلك، على بحثه التاريخي الخاص. ونكتفي بمجرد التنبيّه إلى أنه لم يترك لنا تفسيراً متخصصاً للتاريخ كما فعل في المواضيع الأخرى العديدة، كالمنطق، وعلم الطبيعة، والسياسة، والشعر، إذ علينا أن نقوم بتجميع تفسيره للتاريخ اعتماداً على نصوص قصيرة وقليلة.

الاستكشاف، والكمال، والخُسران

(الميتافيزيقا، .Lambda 8.1074b1ff)

إنّ بحثنا عن البداية، عن «أسلافنا في العصور السحيقة»، والتقاليد التي وصلتنا منهم، يصبح معقّداً بسبب الحقيقة الآتية: لا شيء يؤكّد لنا أن الخسران أو النسيان كان كاملاً، أو أن التقاليد التي وصلتنا على شكل خرافات كانت اختراعاً أو كهانةً من جانب أسلافنا. لذا، في هذه الحالة الخاصة، يميّز أرسطو بين طبقتين: الأولى هي الصور الخرافية التي تعبِّر، بطريقة لاهوتية، عن الحقيقة التي تضمّ الطبيعة بأكملها، والثانية هي صور أخرى (مضافة إلى الأولى) «لإقناع الجمهور ولاستخداماتهم التشريعية والاجتماعية» (مثلاً الرأي القائل «إنَّ هذه الآلهة هي على صورة الناس أو تشبه بعض الحيوانات الأخرى»). وبالتالي، فإذا كان قد تمّ استكشاف «الصناعة والفلسفات» واستكمالها، ثم فُقِدت بعد ذلك، عندها يمكن فهم الطبقة الأولى باعتبارها رفاتاً لفلسفة كانت، فيما مضى، فلسفةً تامةً. ويمكن فهم الطبقة الثانية، أيضاً، على أنها رفات قديمة لصناعة مدنية وتشريعية كانت تامةً فيما مضى، رغم أن عدم نضجها قد

يوحي بظروف تشريعية ومدنية غير ناضجة لا تتلاءم مع اكتمال الصناعة التشريعية والمدنية.

المراحل الخمس للدورة

(أرسطوتاليس/ أرطوكليس، في الفلسفة، frag. 8 Ross)

يبدو أن مصنّف في الفلسفة يبدأ بعرضٍ لبداية المرحلة الأخيرة: ذهاب سقراط إلى دلفي. ويوجد أيضاً إحالات إلى «الفلسفة القديمة» أولاً، تلك التي سادت عند الكلدانيين (المجوس، وزرادشت الذي ربطه أودوكسوس Eudoxus بأفلاطون، وقدّرَ الفترة الزمنية التي تفصلهما بستة آلاف سنة، أو سنة واحدة عظيمة)، ثم سادت عند المصريين. كما يُقال عن الأمثال إنها «آثار قديمة حُفِظت نظراً إلى إيجازها وحذقها، وعندما هلكت الفلسفة القديمة أثناء التدمير الشامل للجنس البشري».

ويعرِّف أريسطوتاليس/ أرسطوكليس ما هو أوسع من «الفلسفة» وأكثر غموضاً منها ـ وهو «الحكمة» (sophia): «فهي تلقي الضوء على الأشياء الخفية» (phós). ثم يعرض حركة الانتقال من ظلمة الجهل إلى ضوء المعرفة عرضاً تاريخياً، إذ يهلك الناس بطرق متنوعة: (أ) الأوبئة، المجاعات، الزلازل، الأمراض المتنوعة، وما إلى ذلك؛ (ب) أكثر من ذلك، يهلك الناس بسبب الحرائق الأكثر عنفاً، كتلك التي حدثت في زمن دوكاليون (Deucalion)، ولكنها لم تكن الأعظم، لأن رعاة القطعان وأولئك الذين يسكنون الجبال وسفوح التلال قد سلموا. ونظراً إلى افتقارهم إلى موارد الرزق (1) «كانوا مجبرين بالضرورة على التفكير في وسائل مفيدة ـ كطحن الذرة، والبذار، وما شابه ـ وسمّوا هذا النوع من التفكير حكمةً، وهو التفكير المفيد لضروريات الحياة». (2) وابتكروا الصناعات، وصولاً إلى إنتاج الجمال والأناقة، وسمّوها حكمةً. (3) ثم التفتوا إلى العلم المدني، فاخترعوا النواميس وكل ما من شأنه أن

يحافظ على تماسك المدينة، وسمّوا مثل هذا الفكر حكمةً، (الحكماء السبعة كانوا رجالاً حصّلوا الفضائل \المدنية). (4) ثم ذهبوا إلى أبعد من ذلك، فشرعوا في الاهتمام «بالأجسام نفسها وبالطبيعة التي تُشكِّل هذه الأجسام». وسمّوا ذلك علم \الطبيعة، و «نحن» نصف من يمتلك هذا العلم بالحكيم فيما يخص أمور الطبيعة. (5) «خامساً، خصّ الناس بهذا الاسم ما يتعلق بالأشياء \الإلهية، ما فوق ـ الدنيوية، والتي لا يطالها التغيير البتّة، وسمّوا معرفة هذه الأشياء \الحكمة \الأسمى».

إذا كانت الحياة الإنسانية دائرةً، فإن هذه الدائرة تظهر بعد طوفان، وتمر بخمس مراحل تتميز، إذا تتبّعنا دورانها باتجاه عقارب الساعة، بـ (1) الضرورات، (2) الأشياء الجميلة (الصور الخرافية رقم 1)، (3) والسياسة (الصور الخرافية رقم 1 و2)، (4) وعلم الطبيعة، و(5) العلم الإلهي (الحكمة الأسمى).

وتُعدّ هذه الدائرة، كنموذج رياضي، تامةً، ولكن ليس لها بداية أو نهاية ولا مصدر للحركة باتجاه ما أو بآخر. فما هو، إذاً، ذلك الشيء الذي يجعل الحياة الإنسانية تتحرك بهذه الطريقة؟ يمكن للظاهرات الطبيعية، كالزلازل والطوفانات الأخرى ذات الشدة المعينة، أن توقِف أو تنهي أيّ واحدة من مراحل هذه الدورة، وتفرض العودة إلى البداية، أما الأوبئة، والمجاعات، وبعض الأمراض، فهي، من جهة أخرى، ظاهرات بشرية، وقد تكون نتاجاً لأسلوب حياة معيّن ـ مدن مزدحمة، تجارة عالمية، حروب واسعة النطاق، وما إلى ذلك ـ يمكن أن يؤثّر على المراحل اللاحقة للدورة. إذاً، يمكن تفسير النهاية وضرورة وجود بداية جديدة على أسس تكون خارجة عن نطاق الحياة الإنسانية وداخلة فيها، على حدٍّ سواء. أما بالنسبة إلى الحركة ضمن الدورة ذاتها، فيميّز أرسطو بين مرحلتين واسعتي النطاق: تكمن الأولى في اهتمام الإنسان بنفسه، وبإرضاء حاجاته ورغباته. وهنا، نجد أن المبادىء الحاكمة هي الضرورة والطبيعة (الإنسانية): «يجب، إذاً، أن نعتقد بأن هذه وأشياء عديدة

أخرى (مدنية) كانت قد اكتُشِفت مرات عديدة خلال مسار العصور ـ في الحقيقة، مرات لا تُحصى، لأنه من الممكن افتراض أن الضرورة نفسها قد تكون أُمّ الاختراعات الضرورية: على هذا الأساس، وبمجرد توافر هذه الاختراعات، كان من الطبيعي أن تتطور الاكتشافات التي صُنِعت لتزيين الحياة ونِعمها، على نحو مطّرد. ويجب أن نعتبر أن القاعدة نفسها تصحّ في حال الأشياء المتعلقة بالحياة المدنية (politeia)» (السياسة 7.10.1329b25-31، ترجمة إرنست باركر Ernest Barker). أما المرحلة الثانية فتكمن في تفكير الإنسان في الله والأشياء الإلهية، ويذكر المقطع 12 من في الفلسفة أن «تفكير الناس في الله كان قد نبع من مصدرين: تجربة النفس، والظاهرات السماوية» (Ross).

إن تكرار الحدوث أو العَوْد لا يتطلب بالضرورة استمراريةً خارجيةً بين الدورات، أو أن يتم، بالفعل، تذكُّر جزء من المرحلة الخامسة، حتى لو كان تذكّراً غامضاً، وحتى لو كان التعبير عنه بخرافة في المرحلة الثانية من الدورة التالية، إذ يُمكن للمرحلة الخامسة أن تُنسى تماماً أو أن تضيع، ولكن سوف يُعاد اكتشافها. فما هو ضروري هو الوجود المستمر لمصدري تفكير الإنسان في الآلهة: تجارب النفس، والظاهرات السماوية. كما إن إعادة الاكتشاف هذه سوف تحدث من خلال «الإلهام والقوة النبوية للنفس أثناء الأحلام». فالناس سوف يلاحظون ما يحدث في نفوسهم وفي الأجسام السماوية، وسوف يبدأون «بالشك في وجود شيءٍ ما إلهي (frag. 12 Ross)، ثم يتابعون ذلك. إذاً، إنّ الضرورة، والطبيعة الإنسانية، وتجربة النفس، والظاهرات السماوية، تعطي لكل دورة بدايةً محدودةً، واتجاهاً ونهايةً محددين، أي تعطيها الفلسفة. ونحن نجد أن لدى ارسطو روايات عن الفلسفة الكلدانية والمصرية، وهو يشك في وجود فلسفة يونانية سابقة لهوميروس (pre-Homeric)؛ ولديه أيضاً روايات عن طوفانات. ولذلك، لا تُعدُّ المرحلة السقراطية من الدورة، التي تُوِّجت بأرسطو نفسه، المرحلة الفلسفية الأولى أو الأخيرة. ومع ذلك، فإن مأثرته الخاصة باستكمال الفلسفة، تعني أنه سيتبعه عصرٌ من الظلام، ولكنه عصر ظلام سيشكّل

بدايةً لدورات جديدة وحركات جديدة سوف تنتهي، مرة ثانية (في بعض الحالات على الأقل)، بمرحلة فلسفية. فإذا افترض أن السماوات والجنس البشري أبديان، سيكون هنالك عدد لا متناهٍ من مثل هذه الدورات في المستقبل، تماماً كما وجب أن يكون هنالك عدد لا متناهٍ منها في الماضي.

مصنّفا في ظهور الفلسفة و كتاب الحروف للفارابي

يختم الفارابي الجزء الأول من مصنَّفه فلسفة أفلاطون وأرسطو كالآتي: «إنَّ الفلسفة التي تجيب عن هذا الوصف [أي، «الحكمة الأسمى»، إلخ؛ الأقسام cf. 53ff.]، وصلت إلينا من اليونانيين، من أفلاطون وأرسطو فقط. فكلاهما قدم لنا عرضاً للفلسفة، ولكن ليس من دون تزويدنا بشرحٍ للطرق المؤدِّية اليها وطرق إعادة تأسيسها عندما تصبح مشوَّشة وبائدةً». فبعد ثلاثة عشر قرناً من ظهور أرسطو، كان من الطبيعي أن يستطلع الفارابي ما حدث بالفعل منذ عصر أرسطو.

وقد كتب الفارابي مصنّفاً موضوعه اسم الفلسفة وسبب ظهورها (أو تكرّر ظهورها) لم يبق منه سوى مقتطفات. و «الاسم» يستدعي المعاني المتنوّعة «للحكمة» كما وردت في مصنَّف في الفلسفة لأريسطوتاليس/ أرسطوكليس. أما فيما يخصّ «سبب نشوئها أو ظهورها»، فيحيلنا، من جهة، إلى ظهورها أو تكرار ظهورها الممعن في القِدم، وإلى أفولها وزوالها، ومن جهة أخرى إلى ظهورها من جديد بعد فترة من «السِتر». وتعالج المقاطع القليلة المتبقيّة بقاء مصنّفات أرسطو وإرث تعليمها في اليونان، ثم في الإسكندرية، وبعد ذلك في روما. ثمّ مجيء المسيحية، والتخلي عن تعليم الفلسفة في روما أو حظرها، والسياسة الجديدة (التي بدأها الحاكم ومجلس الأساقفة) القاضية بالتخلي عن الجزء الأهم من الإرث الفلسفي الأرسطي، أو حظره، وجعل تعليم عامة الناس يقتصر على الجزء الذي اعتُبِر مفيداً للدفاع عن دينهم، أي الجزء اللاهوتي (لقد استمرت الصناعة المحظورة بالوجود، ولكنها بقيت مستورةً، أي تُعَلَّم للخاصة

فقط). بعد ذلك، جاء الإسلام، فانتقلت المدرسة والكتب من الإسكندرية إلى أنطاكية، ثم إلى مارق (Marv) وحرّان.

وفي مرحلة معينة (في أنطاكية)، اعتمد هذا النقل على بقاء رجل واحد كان لديه تلميذان، وكلٌّ من هذين كان له تلميذان، ولكن واحداً من كل مجموعة كرّس نفسه للأمور الدينية، بحيث لم يبق، مرةً ثانيةً، سوى اثنين قاما بتعليم الفلسفة. ثم استطاع تلامذةٌ ومعلمون مسلمون، كالفارابي نفسه، قراءة مصنَّفات أرسطو المنطقية والذهاب فيها إلى أبعد حدّ ممكن. إذاً، رُبِط السِتر بالدين (المسيحية)، وما كان قد حصل في الأزمنة الغابرة نتيجة الحرائق المدمرة الطبيعية، وجرى القيام به بشكل لا واعٍ من خلال الخرافة، حصل، الآن، من خلال الدين عن تصميم ووعي. لقد بقيت الفلسفة، ولكن كان عليها أن تتوارى عن الأنظار بسبب حريقٍ مدمر، بشريّ أو إلهيّ.

وفي مصنَّف كتاب الحروف، (وهو شرحٌ لأجزاءٍ من ما بعد الطبيعة لأرسطو، مع اهتمام مبالغ فيه بـ (Lambda 8.1074 b1ff)، يُقدّم الفارابي فكرة الملّة الإنسانية التي يجب، زمنياً، أن تأتي بعد الفلسفة لِتُعلِّم الكثرة الأمور النظرية والعملية، التي تمّ اكتشافها في الفلسفة، وذلك بواسطة الإقناع و/ أو صُنع الصور المحاكية. علماً أن الفكرة القائلة إن باستطاعة المرء، ويجب عليه، أن يضع ملّة إنسانية توافق الفلسفة أو العلم ليست غريبة عن مصنّفه ما بعد الطبيعة لأرسطو، كما يحثّ عليها أيضاً مصنّفا أفلاطون: الجمهورية والنواميس.

ويتألّف مصنّف كتاب الملّة من ثلاثة أجزاء، يعالج الجزآن الأول والثاني منها مسألة الوجود، أو كم هو عدد الطرق التي يمكن أن يقال عن الشيء إنه يوجد وفقها. ويعالج الجزء المركزي العلاقة بين الفلسفة والملّة، بطريقة تحليلية وتطورية، من خلال ما يبدو أنه عرض تاريخي، والهدف هو العودة إلى ملّة فلسفية يمكن بواسطتها إيقاف الدورة عند أعلى نقاطها ـ أو الدفع في هذا الاتجاه، والذي يعني في هذا السياق، الشيء نفسه ـ (الأقسام 13 ـ 108). علماً أن مراحل الدورة التي يتكلم عنها الفارابي، لا تختلف جوهرياً عن تلك

التي قال بها أريسطوتاليس/ أرسطوكليس، فهي: (1) الأمور الضرورية أو اللازمة (الأقسام 20 ـ 114)، (2) الأشياء الجميلة والأنيقة (الأقسام 38 ـ 121)، (3) الصنائع والفضائل المدنية (القسم 139 وأقسام أخرى)، (4) الرياضيات والعلم الطبيعي، و (5) الحكمة الأسمى (الأقسام 43 ـ 140). ولكن يوجد فرقان بينهما: الأول هو وصف الفارابي الارتقاء نحو الحكمة الأسمى من خلال التهذيب، المتدرج في تقدّمه، لطرق الفحص ـ من الشعرية إلى الخطابية، فالسفسطائية، ثم الجدلية والبرهانية. والفرق الثاني، وهنا نجد افتراقاً واضحاً عن أرسطو، يرى الفارابي أننا بحاجة إلى شيءٍ ما بعد المرحلة الخامسة، إلى نوعٍ من الإضافة إلى المرحلة الخامسة التي قد تمنع أو تؤخر نهاية الدورة، إلى أبعد ما يمكن لقدرة الإنسان أن تقوم به في هذا المجال. وفي هذه الحالة، تكون الوسيلة هي واضع النواميس ـ الفيلسوف الذي يضع الملة الإنسانية، بحيث تُعَلَّم الأشياء النظرية والعملية، المُكتشفة بالبرهنة والتعقل، للجمهور، من خلال الطرق الخطابية والشعرية، ويتمّ إقناع كل إنسان بقبول الآراء الصحيحة وبالقيام بالأفعال المفيدة.

كل هذا يتميز بكونه تطوراً طبيعياً وداخلياً. وعلى مدى هذا التطور يكون الدين معتمداً على الفلسفة أو العلم، ويأتي بعدها في الزمان. والفلسفة هي النموذج الأصلي؛ ولكن، ما هو أهم، هو كونها السلطة النهائية والقوة الحاكمة. ولا يستطيع العلم أن يتدخل في الفعل الأوّلي لتأسيس الملّة ثم ينسحب بعد ذلك. إذ عليه أن يحتفظ بسلطته ليعتني بالملّة، وليتأكد من عدم تغيير الصور المحاكية والحجج، وأن يجدد هذه الملة باستمرار، ويجعلها تتماشى مع التطورات والتغيّرات الحاصلة في طبع العامة، وأن يواجه، أيضاً، الأخطار الخارجية والتحدّيات. إضافةً إلى ذلك، على العلم أن يُبقي على سلطته للحفاظ على نفسه، لأن العامة قد تنقلب ضدّ الفلسفة وتضطهدها بسبب اختلافها عن الملة، وحتى معارضتها لها. أما التنازل الأكبر الذي يتصوره الفارابي، في المدينة الفاضلة، فهو أن تحتفظ الحكمة، بنصيبٍ من السلطة

الأعلى، أي أن يكون هنالك رجل واحد حكيم ضمن المجموعة الحاكمة، وإلّا فالانحطاط يصبح حتمياً، وستعاود الدورة حركتها مرةً ثانيةً. إذاً يجب على الحكمة (أو الفلسفة) والسلطة المدنية أن تتّحدا وتحافظا على هذا الاتحاد لكي يتمّ إيقاف الدورة. وهذه الدورة تتوقف في نهاية المرحلة الخامسة، عندما يتم تأسيس الملّة الإنسانية المبنية على الحكمة الكاملة الأسمى.

خلفاء الفارابي

إن فكرة الملة «الفلسفية»، كما روَّج لها الفارابي، قد طُوِّرت وطُبِّقت من قِبل أبرز شخصيات الفلسفة الإسلامية واليهودية الوسيطة، وكذلك من قبل أولئك المعروفين بأتباع ابن رشد في الغرب اللاتيني، وذلك لتأويل تاريخ مِلل الوحي، في تفسيرات النصوص المقدّسة لهذه الملل، وكذلك لتحديد مهمة الفلسفة لجهة علاقتها بالإلهيات والفقه.

في هذا المجال، يقدم ميمونيدس عرضاً للدورة كما حدثت ضمن الجماعة أو الأمة اليهودية، وذلك عندما يتكلم عن الصابئة وثورة النبي ابراهيم ضد الصابئة، وعن النبي موسى باعتباره المشرِّع ـ الفيلسوف الأسمى، أي كأفلاطون أو كأرسطو يشرِّع الملة الفلسفية التي تتلاءم، أو تأخذ في الحسبان، المزاج الوثني أو الصابئي لذلك الزمن. وبسبب ذلك، يتضمن الكتاب المقدس The Bible والمدراش «أفكاراً غريبة، ولكن صحيحة، تمّ التوصل اليها من خلال تفكُّر أكثر الرجال إجلالاً من بين أولئك الذين تفلسفوا». (Guide, 1.70)، وتُعرض هذه الأفكار بشكل مُلغِز، وهي أغرب من أن يفهمها الإنسان العامّي. (إذاً، لفهم معناها الصحيح يجب على المرء أن يصبح «الفيلسوف الأكثر إجلالاً»). والسياق المعني هنا هو تفسير عبارة «ركوب» في القول المأثور «راكب السماوات» (Deut. 33: 26) والعلاقة بين السماوات والله. (راجع أرسطو، ما بعد الطبيعة، في أعلى (Lambda 8).

ويتبع هذا التفسير مباشرة (في الفصل المخصص لنقد الإلهيات في

(Guide)، 1071) تفسيرٌ لأسباب اختفاء «العديد من العلوم المكرَّسة لترسيخ الحقيقة فيما يخص هذه الأمور التي وُجِدت في جماعتنا الدينية». هذه الأسباب تكمن في طول \الزمان الذي انقضى؛ وسيطرة الأمم الجاهلة علينا، أي الأمم التي تفتقر إلى «العلم الإلهي» الصحيح، وما يساوقه من ممارسات؛ إضافة إلى حقيقة أنه من غير المسموح إفشاء أسرار هذه الأمور لكل الناس (فقد تمّ نقل هذه الأسرار بواسطة قِلّة من الرجال المنتمين إلى النخبة إلى رجال آخرين ينتمون إلى النوع نفسه). تلك هي الأسباب التي أدت إلى «اختفاء تلك الجذور العظيمة للمعرفة من الأمة»، تاركة، فقط، اشارات قليلة ومؤشرات: «وهذه بذور قليلة، إذا أمكننا القول، مُتضمَّنة في اللب، والتي تراكمت فوقها طبقات كثيرة من القشور، بحيث أصبح الناس منشغلين بهذه الطبقات القِشرية، معتقدين أنه لا وجود للبِّ من أي نوع كان تحتها». ويوازي عرض ميمونيدس عرض الفارابي لما حصل مع مجيء المسيحية، وكما فكَّر الفارابي، كذلك اعتقد ميمونيدس، كما هو واضح، أن الوقت قد حان لإعادة إحياء «اللبّ»، الذي يتكلم عنه، ولإعادة بنائه كأساسٍ لمصدر يُحيي الشريعة الإلهية ويستعيد الموقع السلطوي للفلسفة، على حد سواء؛ وهو موقع كانت تحتلّه قبل سترها واختفائها.

أما أتباع ابن رشد اللاتينيون، كما كانوا يُسمَّون، فقد كان عليهم مواجهة صعوبات أكبر لجهة علاقاتهم باللاهوتيين. ففي الإسلام واليهودية، يمكن للمرء، ببساطة، أن يُنكر على اللاهوت سلطة الحدّ من دراسة الفلسفة أو تحريمها، أو الحدّ من الاستقصاءات الفلسفية، وذلك باللجوء إلى سلطة الشريعة الإلهية أو إلى سلطة الملك. أما في المسيحية اللاتينية، فيمكن للمرء أن يتمتع بهذه الحرية فقط من خلال إنكار سلطة اللاهوت وسلطة المجالس ورأس الكنيسة الكاثوليكية، إذ لن يكون بحاجة إلّا إلى اللجوء إلى حماية ملك علماني.

وكان يجب أن تكون الخطوة الأولى التأكيد على الاكتفاء الذاتي للعقل

الإنساني، وتفوق العلم الإنساني، وغاية الإنسان القصوى أو سعادته في هذا العالم الدنيوي، وقد قام بكل ذلك الشُرّاح «الرشديون» لمصنف أرسطو الأخلاق إلى نيقوماخوس (وقد تفحّصه شرّاح مثل غرابمان (Grabmann) وغوتييه (Gauthier). وكان جوهر الصراع ضد اللاهوت هو الدفاع عن العلم البرهاني ضدّ ما كان يُعدّ خطابة، وسفسطائية، وجدلاً. (قد تكون التوليفة التي قدمها توما الأكويني أرضت الكنيسة؛ ولكنها لم ترضِ الفلاسفة). وكان مارسيليوس، من بادوا (Marsilius of Padua) هو المفكّر الذي قدّم أوضح تعبير سياسي عن هذه الفلسفة المعارضة للإكليروس، والذي قدم أيضاً الحجة ضدّ السلطة القسرية للكنيسة، وسلطتها في هذا العالم الدنيوي وحقها الشرعي في حُكم هذا العالم، وما إلى ذلك. وفي رأيه، قد تستطيع الكنيسة نشر تعاليمها عن العالم «الآخر» ـ أي عن الثواب والعقاب في العالم الآخر ـ وحيازة هذا العالم، ولكن عليها أن تحتفظ بهذه الأمور لنفسها فقط.

ويجب فهم هذا بلغة كتاب المدافع عن السلام (Defender of Peace) (105,11)، الذي يتناول الأديان الفلسفية أو الأفعال التي وضعها، أو اخترعها، الفلاسفة الحكماء، إذ يقول إن برهنة استخدامها ممكن (لأنها عقلانية). فهذه الأديان تساهم في إرساء السلام والرفاهية في هذا العالم. أمّا الآراء الصحيحة المتعلقة بالله والكهنوت الحقيقي، من جهة أخرى، فلا يمكن معرفتها بالعقل، ولا يجب على الكنيسة أن تحكم في هذا العالم وأن تساهم في الحرب والبؤس. إذاً، يحاول مارسيليوس عزل الكنيسة، وبذلك يمكن عدُّه واحداً من آباء مذهب الفصل بين الكنيسة والدولة.

وجهة النظر الجديدة: ماكيافيللي ونيتشه

وفقاً لوجهة النظر الجديدة، التي أطلقها ماكيافيللي، يتم الحفاظ على كلّ من الرؤية الدورية للتاريخ والفكرة اللاهوتية ـ السياسية عن دين فلسفي يكون وسيلة للتغلب على الدورة التاريخية. ولكن يجري تحوير هاتين، جذرياً، من

خلال رؤية جديدة للفلسفة أو للعلم. فلم يَعد الفكر الإنساني الخاص بالطبيعة (ومن ضمنها الطبيعة الإنسانية) وبالله وبالأمور الإلهية آراءً قبل ـ فلسفية مشروعة، كما لم تعد علوم الفلاسفة الطبيعية والإلهية مجالات مشروعة للبحث، ولا هي تشكّل الحكمة الأسمى، إذ يجب إقصاء الفلسفة (الميتافيزيقا) والدين (المسيحية) كما كانا يُفهمان حتى الآن. فبالنسبة إلى بوليبيوس (Polybius)، يحدث التغيُّر الدوري «وفقاً للطبيعة»، تماماً كما كان الأمر بالنسبة إلى أرسطو، أما وفقاً لماكيافيللي، فيحدث التغيُّر الدوري «بالصدفة» أو بسبب أحداث غير متوقّعة.

لقد استُبدِلت آلهة السماء، أيضاً، بإلهة الحظ فورتونا\ (Fortuna). فالطبيعة والآلهة ليسوا أصدقاءنا بل أعداءنا. ولا يجب أن نصبوا إلى معرفتهم، إذا تجاوزنا حبّنا لهم أو حبّهم لنا. وفوق كل شيء، لا يجب أن نسمح لأنفسنا أن نكون عرضة لإرهابهم، فنصبح ضعفاء ونفقد إنسانيتنا وفضيلتنا. كما يجب أن ندرك أنهم ليسوا أكثر من (Fortuna)، وأن يكون لدينا من الرجولة ما يكفي «لضبطها»، و «للتغلّب عليها وسحقها» (Discourses, 3.30؛ \الأمير، الفصل 25). ومع تسليمه بالرؤية الدورية للتاريخ كما روّج لها بوليبيوس، يلوم ماكيافيللي القدماء على الإذعان لها، بسبب افتقارهم للعزم، والشجاعة، وإرادة محاربة هذه الدورة والسيطرة عليها بالوسائل السياسية، أي بالتجديد المستمر للنظام السياسي. إن نظرة القدماء للعلم، باعتباره المثال الأعلى، المولعين بتأمّله، كان استسلاماً جباناً لقوى الطبيعة، الخارجية والإنسانية على حدٍّ سواء. لقد حكموا على أنفسهم أن يبقوا مقيّدين داخل الكهف؛ ولم يتمكنوا من الخروج وبلوغ القمة. والدين المبني على مثل هذه الفلسفة هو شكل آخر من أشكال الاستسلام. إذ يستطيع الإنسان السيطرة على قَدَرِهِ والتغلب على الطبيعة بواسطة العلم، الذي أصبح يُرى الآن باعتباره خادماً يجب تسخيره لا سيداً يجب الخضوع له. فإذا أصبح النظام السياسي تحت سيطرتنا تماماً، سيُقدِّم لنا العلم الجديد آفاقاً لامتناهية للتقدم في المستقبل. إذاً، يجب إيقاف الدورة عند

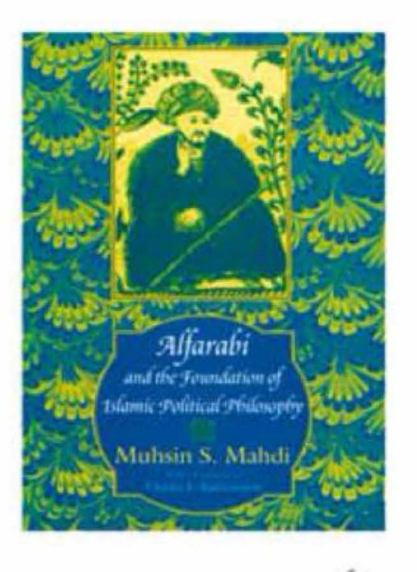
المرحلة الثالثة، وتقويم الدائرة، بالفعل، باستبعاد المراحل التي تلي المرحلة العليا للفضيلة السياسية.

إن النشاطات القديمة في المرحلتين الرابعة والخامسة تمحو المرحلة الثالثة وتُسهِم في أُفُولها. وسيجد كل من العلم الجديد والدين، والخطابة أساسهم الراسخ في الصناعة السياسية العملية التي سوف تحافظ على المرحلة العليا للفضيلة السياسية (Florentine Histories 5.1; Discourses 1 التمهيد، 3.1).

إن إبتكار نيتشه لم يكن الرؤية الدورية للتاريخ، التي أسماها «تعليم العَوْد الأبدي»، ولا حتى قوله الذي كثيراً ما يُقتبس: «المسيحية هي أفلاطونية شعبية»، بل كان، أولاً، إبرازه لرؤية كانت قد توارت في خلفية صورة الإرث الفلسفي، وصياغتها كتعليم واضح وأساسي؛ ثم عرضه العَوْد الأبدي كأساس «للرفض الجذري حتى لمفهوم الوجود»، وكبديل عن «الميتافيزيقا» والدين.

المحتويات

القسم الثالث
في فلسفة أفلاطون وأرسطوطاليس



في هذا الكتاب الذي طالما توقعناه، يقدم لنا محسن مهدي - الذي يُعدُّ من أبـرز العلماء في مجـال الفلسفة الإسلامية السياسية الوسيطة - خلاصة أكثر من أربعة عقود من البحث، لكي يعرض لنا تحليلاً موثوقاً لمصنّفات الفارابي، مؤسس الفلسفة الإسلامية السياسية. ومهدي، الذي ألقت أبحاثه الضوء على كتابات للفارابي كانت معروفة فقط من خلال ثبت المراجع الوسيطة، يُـبرزُ هـذا المفكر العظيم كما كـان يـراه معاصروه وأتباعه: كفيلسوف سعى إلى إرساء أسس فهم جديد لملّة الوحي ولعلاقتها بالإرث الفلسفي السياسي.

يبدأ مهدي كتابه بنظرة عامة على الفلسفة الإسلامية وبمناقشة خلفيتها التاريخية، ثم يقدم فهماً عاماً للجدل الفلسفي، او مقدمة للمجالات المتداخلة من الفلسفة، والفكر السياسي، وعلم الكلام، والفقه ضمن الإسلام، وعلى الأخص ضمن إسلام العصر الوسيط في زمن الفارابي. ويعود مهدي، في الجزء الثاني من الكتاب، إلى مفهوم الفارابي «للمدينة الفاضلة». وهنا يتمّ التمييز بين الفلسفة والعلم من جهة، وبين الدين من جهة أخرى. ويختم كتابه بتحفص المصنّف الذي يُعدّ مفتاح فهم الفكر السياسي للفارابي، اي الثلاثية المعروفة باسم فلسفة أفلاطون وأرسطو.

ولأن هذا العمل الفلسفي الاستثنائي يبحث في كتابات هذا المفكر العظيم وفي ما كتب عنه، تعد قراءة الفارابي وتأسيس الفلسفة الإسلامية السياسية ضرورية لكل من يهتمّ بالفلسفة السياسية الوسيطة.

محسن مهدي هو الاستاذ الفخري للعربية، الذي أُسند إليه كرسي جيمس ر. جيويت، في قسم الشرق الأدنى للغات والحضارة، في جامعة هارفرد. وقد نشر كتباً هامة للفارابي بالعربية، وكذلك الطبعة المميزة لكتاب ألف ليلة وليلة، ودراسة رائدة عن فلسفة التاريخ عند ابن خلدون.

ISBN 978-9953-71-361-8

